

OFFTOPIC

L'epicureismo nell'opera di Leo Strauss

Raimondo Cubeddu

This essay aims to arrange and expose chronologically the references to Epicurus, Lucretius and the influence of their ideas contained in the works of Leo Strauss. Although Strauss wrote a long essay on Lucretius and more or less extensive references to Epicurus and Lucretius are present in his other works, this presence has not received much attention or aroused much interest. And yet, what was already written in his first monograph: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, 1930, should have put on the alert both those interested in understanding what the sources of the adversary modernity are for Strauss and those interested in understanding his position towards Epicureanism. It should also be added that although in recent decades there has been a flowering of monographs and collections of essays on Epicurus, Lucretius and their contribution to the birth of modernity, the presence of Strauss has been at least marginal.

Raimondo Cubeddu è ordinario di Filosofia Politica al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa. Si è occupato di Karl R. Popper, di Leo Strauss, della tradizione politica liberale e in particolare della Scuola Austriaca, di teoria delle istituzioni, di filosofia delle scienze sociali e delle dottrine del diritto naturale.

raimondo.cubeddu@unipi.it

Cubeddu, R. (2020). L'epicureismo nell'opera di Leo Strauss. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 133–162

I. Premessa

Questo saggio si propone di disporre ed esporre cronologicamente i riferimenti a Epicuro, a Lucrezio e all'influenza delle loro idee contenuti nelle opere di Leo Strauss. Per quanto Strauss abbia scritto un lungo saggio su Lucrezio e riferimenti più o meno ampi a Epicuro e a Lucrezio siano presenti in altre sue opere, questa presenza non ha ricevuto molta attenzione, né suscitato molto interesse.¹ Eppure, quanto scritto già nella sua prima monografia: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, del 1930, avrebbe dovuto mettere sull'avviso sia quanti interessati a capire quali siano per Strauss le fonti della avversata modernità, sia quanti interessati a capire la sua posizione nei confronti dell'Epicureismo. È anche da aggiungere che benché negli ultimi decenni si sia assistito a una fioritura di monografie e di raccolte di saggi su Epicuro, su Lucrezio e sul loro contributo alla nascita della modernità, la presenza di Strauss è stata per lo meno marginale.

Quel che qui ci si propone, comunque, è soltanto di fare una sorta di censimento dei riferimenti straussiani, di vedere se tra di essi esista una continuità speculativa e di lasciare ad altra occasione la delinea-zione delle prospettive che ne conseguono non soltanto per un'interpretazione "straussiana", ma anche per un'interpretazione più generale della modernità e delle sue varie anime.

L'importanza della tesi straussiana è dovuta al fatto che, ponendo in relazione l'analisi della religione epicureo-lucreziana con la critica della religione spinoziana e con la svolta impressa da Thomas Hobbes alla dottrina del piacere dell'Epicureismo classico, appare possibile schiudere nuove prospettive interpretative sulla nascita della filosofia politica moderna ridimensionando la latitudine della tesi che tende a intenderla come una 'secolarizzazione' del Cristianesimo e della sua teologia politica. Questo perché – come si avrà modo di vedere – l'edonismo politico e l'ateismo che ne sono a fondamento vengono intesi da Strauss come caratteri peculiari della modernità: l'ateismo politico è un fenomeno specificamente moderno e, soprattutto, come una rivoluzione che si è diffusa dappertutto e alle cui proporzioni nessun altro pensiero si è mai finora avvicinato.

Pertanto, se l'affermazione di Strauss contenesse anche e soltanto un po' di verità, sarebbe *insufficiente*, allora, trattare della filosofia politica moderna come se quell'influenza non ci fosse mai stata. Infatti, se l'ateismo moderno esiste,² è impensabile che non abbia avuto degli sviluppi politici (anche se inintenzionali). È senza dubbio possibile che possano essere stati minori di quanto ritenga Strauss e diversi da come compaiono nei suoi scritti; ma è parimenti possibile che quei motivi 'ateo-epicurei' abbiano avuto una diffusione maggiore di

¹ Oltre ai riferimenti sporadici contenuti in varie opere su Strauss, tra i pochi a occuparsene Lastra (2000) che scrive «el epicureísmo de Strauss es una idea-motivo de nuestro estudio» (30), tesi sviluppata alle pp. 225ss.; a p. 227 si legge anche che: «Epicuro, con quien Strauss tiene tanto en común, como había demostrado Kojève con la identificación de sus premisas sobre la tiranía con el epicureísmo»; Colman (2012); Wurgaft (2012), il quale scrive che «Strauss may not have considered himself an Epicurean, but the Epicurean impulse earned his respectful treatment. He always understood its proximity to the skeptical element in his own thought, which Wittgenstein has taught us to call a "family resemblance"» (302). Da segnalare i riferimenti a Strauss e l'Epicureismo in alcuni dei saggi compresi in Yaffe, Ruderman (eds.) (2014): si vedano Frankel (2014), che pone gli sviluppi dell'Epicurismo tra i temi «which would pre-occupy Strauss over the course of his career» (33); Pangle (2014), che si occupa del rapporto, in Strauss, tra Epicureismo, Illuminismo, ateismo e religione rivelata (61-64); Burns (2014), il quale si occupa dei fondamenti epicurei della filosofia politica, della filosofia naturale e della critica della religione di Hobbes sintetizzabili nell'affermazione straussiana secondo la quale «Hobbes's critique of the religious tradition presents itself as a post-Christian modification of Epicureanism» (132ss); Nichols (2015, 76ss).

² Viene da ricordare che le più importanti analisi cattoliche novecentesche, sulle quali si rinvia a Borghesi (2019), lo fanno derivare da Cartesio e non dall'epicureismo spinoziano e gli attribuiscono connotazioni decisamente diverse da quelle di Strauss il quale, per altro, viene citato

quanto comunemente si pensi, ³ soprattutto qualora si trascuri il fenomeno della *persecuzione* (Strauss 1952) e si sopravvaluti quello della secolarizzazione finendo per intenderlo come un rapporto di sostanziale dipendenza della filosofia politica moderna dalla tradizione cristiana o “giudaico-cristiana”.

Una generalizzazione a smentire la quale è il caso di riportare le parole di Benedetto XVI in *Liberare la libertà*: «non è un caso se la fede in Dio parta da un capo ricoperto di sangue e ferite, da un Crocefisso; e che invece l'ateismo abbia per padre Epicuro, il mondo dello spettatore sazio» (Ratzinger / Benedetto XVI 2019, 20). ⁴

Ciò che ci si può allora domandare è se l'Epicureismo non sia anche la prima avvertita consapevolezza di quella dinamica che Strauss, in *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, così descrive:

quando tentiamo di tornare alle radici della civiltà occidentale, osserviamo presto che la civiltà occidentale ha due radici che sono in conflitto l'una con l'altra, quella biblica e quella greca filosofica, e questa è, tanto per cominciare, un'osservazione davvero sconcertante. Tuttavia questa consapevolezza ha anche qualcosa di rassicurante e confortante. La vita stessa della civiltà occidentale è la vita tra due codici, una tensione fondamentale. Non vi è pertanto alcuna ragione inerente alla civiltà occidentale stessa, nella sua costituzione fondamentale, per cui essa dovrebbe cessare di vivere. Ma questo pensiero confortante è giustificato solo se viviamo questa vita, cioè se viviamo questo conflitto. Nessuno può essere sia un filosofo sia un teologo o, peraltro, un terzo che sta al di là del conflitto tra filosofia e teologia, o una sintesi di entrambe (1954a, 111; trad. it. 219). ⁵

Le opere straussiane in cui sono contenuti riferimenti all'Epicureismo sono:

- a. *Die Religionskritik Spinozas*, del 1930 (Strauss 1930);
- b. *Die Religionskritik des Hobbes*, del 1933-34 (Strauss 1933-34);
- c. *Philosophie und Gesetz*, del 1935 (Strauss 1935);
- d. *The Political Philosophy of Hobbes*, del 1936 (Strauss 1936);
- e. *Natural Right and History*, del 1953 (Strauss 1953);
- f. *What is Political Philosophy?*, del 1954/1959 (Strauss 1959);
- g. *Thoughts on Machiavelli*, del 1958 (Strauss 1958), e altri scritti machiavelliani (Id. 1970 e

soltanto incidentalmente. Un ulteriore indice di un disinteresse che non elimina l'auspicio di un confronto tra le due interpretazioni dell'ateismo.

³ È il caso, per esempio, delle fonti epicuree (di cui non sono riuscito a individuare l'origine anche se Mises, già in (1922), cita varie volte varie opere di Jean-Marie Guyau e di Friedrich Jodl) della filosofia sociale di alcuni esponenti della Scuola Austriaca, e in particolare di Ludwig von Mises, che ho cercato di mettere in luce in Cubeddu (2019) e che trova espressione in Mises (1949, 147; trad. it. 190): «la funzione storica della teoria della divisione del lavoro, come elaborata dall'economia politica britannica da Hume a Ricardo, consiste nella completa demolizione di tutte le dottrine metafisiche sull'origine e lo svolgimento della cooperazione sociale. Essa ha realizzato l'emancipazione spirituale, morale e intellettuale dell'umanità, inaugurata dalla filosofia epicurea. Ha sostituito l'etica eteronoma e intuizionistica dei tempi passati con una morale razionale e autonoma». Non è quindi casuale che la tradizione individualistica 'Austriaca' venga considerata (correttamente, anche se potrebbe dispiacere) da Salvioli (2018), come la principale antagonista della tradizione politica cristiana. Per una panoramica generale della presenza di motivi epicurei nella filosofia politica moderna, sono tuttora utili, anche se si fermano al XIX secolo, Nichols (1975) e (2015), 76ss.; e Vaughan (1982).

⁴ Con una formulazione anche in questo caso molto sintetica, questa polarizzazione si ritrova anche in un personaggio di primaria importanza nel mondo straussiano: Bloom (1987, 264; trad. it. 309), scrive che le dispute tra le varie anime della modernità comunque non «assomigliano alle differenze tra Mosè e Socrate o Gesù e Lucrezio, dove non esiste un universo comune di pensiero».

⁵ Strauss (1954a, 111; trad. it. 219). Chi qui scrive, come Belardinelli in (2019, 79-132), è convinto che quella dinamica indicata da Strauss vada mantenuta ad onta delle incomprendimenti. Soprattutto legate alla sottovalutazione dei rischi a cui si potrebbe andare incontro se uno degli antagonisti dovesse soccombere. Il saggio di Belardinelli segnala un'importante apertura della cultura cattolica a Strauss che già si era manifestata in Schall (2011).

Id. 2017)

h. *Notes on Lucretius*, del 1968 (Strauss 1968b)

Può essere utile segnalare che né la *History of Political Philosophy* curata da Strauss con Joseph Cropsey nel 1963 (Strauss, Cropsey 1963), e neanche le successive edizioni, contengono le voci Epicuro e Lucrezio e che lo spazio dedicato alla teoria 'politica' in *Notes on Lucretius*, del 1968, occupa una parte esigua del lungo saggio.

II. Esposizione.

a.

Già in *Die Religionskritik Spinozas* ⁶ Strauss aveva messo in luce come «l'analisi religiosa della scuola epicurea [...] quale è stata tramandata da Lucrezio [sia] per diverse vie [...] arrivata fino al XVII secolo» (Strauss 1930, 13; trad. it. 19) e sostenuto che a fondamento di quell'ateismo moderno che prenderà sovente la forma di *edonismo politico* è la spinoziana *critica della religione*:

per "critica della religione" si può intendere, in senso stretto, solo quella esplicita, la lotta in atto, effettiva, contro la religione. La semplice indifferenza, invece, anche se alla religione non lascia alcuno spazio, non può ancora essere considerata tale. Né si dà alcuna critica della religione quando, pur venendo essa esplicitamente respinta, tale riconsiderazione non intenda esprimere niente più di una "libera decisione personale": l'incredulità non è ancora critica della religione; resta per altro da stabilire se l'indifferenza e l'incredulità – per non dire del mero scetticismo – allorché si concepiscano nella maniera più radicale, non si trasformino necessariamente in critica della religione [...] chiameremo critica radicale della religione ogni rifiuto della religione in quanto tale, che pretenda di valere obbligatoriamente per tutti gli "uomini superiori" (Strauss 1930, 2; trad. it. 9). ⁷

⁶ Frequenti riferimenti a Epicuro e all'Epicureismo sono comunque anche in scritti precedenti ora raccolti in Strauss (2002); scritti nei quali non si fa riferimento alle fonti di tale conoscenza e neanche all'opera di Victor Brochard.

⁷ È di un certo interesse notare che Strauss associa all'Epicureismo ateo pensatori che in altre sintesi sono definiti scettici, increduli, libertini e che, a loro volta, gli autori di quelle sintesi non associano l'ateismo all'Epicureismo e a Spinoza.

Il tema della presenza di Lucrezio in Spinoza viene inserito da Strauss nel contesto della nascita, nel XVII secolo, della moderna «critica scientifica della religione» e dell'interpretazione della Bibbia come «un documento letterario al pari di qualsiasi altro» di cui «la critica epicurea della religione è una fonte, la più importante», e la cui «*eudemonia*, nel suo significato concreto, attribuisce alla scienza il compito di eliminare il timore di Dio» (Strauss 1930, 1-4; trad. it. 7-11).

Epicuro occupa così, anche per Strauss, un posto preminente nella «storia della critica della religione»: è infatti «l'unico pensatore che in quella critica vede il suo compito più alto» e lo persegue «attraverso una strada diretta, senza deviazioni né scorciatoie», alla ricerca «della pace interiore; di una vita affrancata dalla paura» che lo porta a rigettare «tutto ciò che turba e sconvolge». Ciò rende l'Epicureismo, anche se la sua «analisi della religione» deve essere distinta dalla «critica della religione», «l'espressione di un moto di rivolta, umano e universale, contro la religione: il più universale». Di tale critica Strauss mette in luce le premesse nella fisica (specificatamente in Democrito: «l'autore di quella dottrina sulle cui fondamenta poggiano le teorie di Hobbes, Spinoza, Hume, d'Holbach, Feuerbach, Bruno Bauer, Marx») e nella «teologia» epicurea la cui principale idea «è che gli dei, in quanto esseri felici ed eterni, non possono interessarsi del mondo degli uomini, cosicché a essi si deve venerazione, non

timore». Da ciò segue, scrive Strauss riferendosi alla trattazione del “sogno” e della “percezione sensibile” di Lucrezio, sia che per gli epicurei «il carattere terrificante degli dei è un prodotto, un riflesso, un'amplificazione di eccezionali timori, sconvolgimenti e inquietudini degli uomini», sia che «la convinzione di una fondamentale contrapposizione tra scienza e religione: il timore degli dei si espande solo laddove appare carente la conoscenza delle cause reali»; sia, ancora, che

se la critica epicurea della religione ha continuato ad operare anche nell'età delle religioni rivelate, ciò dipende essenzialmente dal fatto che l'opposizione, stabilita dalla religione rivelata, tra un timore superstizioso di Dio e uno autentico, viene negata, o non è riconosciuta: la stessa religione rivelata è combattuta come mera superstizione (Strauss 1930, 8-12; trad. it. 15-19).

Strauss constata così come «il trionfo del timore per il Dio biblico sul timore per gli antichi Dei apra la strada a un nuovo tipo di critica», a uno «scontro (più o meno mascherato) con la religione» conseguente al fatto che «non si dava più (o non si dà ancora) la possibilità di vivere a prescindere dalla religione, senza doversene necessariamente preoccupare. Anche gli indifferenti e gli scettici sono continuamente costretti a fare i conti con la religione». Ciò fa sorgere quella «tradizione dell'occidente cristiano, rimasta in vita per circa cinque secoli, [che] fa risalire ad Averroè questo tipo di critica della religione». Sembrerebbe così affermarsi un tipo di “critica della religione” che medita sull'impossibilità di fare a meno della religione, o di non farci i conti, che si differenzia da quella epicurea per il fatto di ritenere che «la religione non esiste per natura, ma per istituzione», che si trasforma in «un potente strumento di repressione e di dominio dei loro popoli» da parte dei principi, e che «trovò la sua espressione più cruda nella formula dei “Tre Impostori”». Tant'è che nel Medioevo cristiano, in cui «la conoscenza dell'autentico Averroè viene sempre più soppiantata dalla leggenda» che egli avrebbe «innalzato il piacere a sommo bene», «i miscredenti di questo tipo sono molto più vicini alle posizioni epicuree», e che soltanto «dopo la riscoperta di Epicuro a opera dell'Umanesimo – riscoperta che raggiunse il suo culmine nel lavoro di Gassendi sul filosofo greco – la tradizione averroistica e quella epicurea finiscono per congiungersi nei libertini del XVI e del XVII secolo» (Strauss 1930, 13-15; trad. it. 20-21).

Mostrando di essersi già in quest'opera posto il problema del rapporto tra l'Epicureismo di Lucrezio e Machiavelli, Strauss vede quest'ultimo respingere, come poi farà Giordano Bruno, «il debilitante ideale cristiano della remissività» sulla base di una concezione della religione come «inganno di preti e di principi», come «effetto persistente della tradizione averroistica» e di quella «passione “per la gloria e l'onore mondani” che animano la vita politica e [che] si manifestano in imprese grandi e terribili». Muovendo da ciò «*Machiavelli si limita a criticare il Cristianesimo, senza respingere la religione in quanto tale*» [corsivo aggiunto] ma mettendo in relazione «il potere della religione su un popolo con la sua virtù politica, il suo amore per la libertà, la semplicità e la purezza dei suoi costumi, [e] legittimando così tale potere» non sulla base di un “calcolo politico”, bensì sulla base di «una profonda simpatia per l'originale, per l'originario, per l'autentico, in contrapposizione al decadente e al corrotto». Si tratta di una «struttura argomentativa» che Strauss vede influire «sui liberi pensatori dell'età successiva solo per quegli aspetti che la accomunano alla concezione averroistica [, una] concezione che pervade il “politico” del XVII secolo» e che si trasforma in “dogma” permeando «anche il movimento epicureo del tempo che, per parte sua non appare determinato dalla passione politica ma dall'ostilità – tipica dell'Epicureismo – nei confronti della religione». In questo, mostrando come

non fu Machiavelli a servirsi dell'Epicureismo, ma il contrario, Strauss ritiene che esso avrebbe messo «al servizio del proprio obiettivo polemico il positivo rovesciamento dei valori compiuto da Machiavelli. La lotta contro il timore si trasforma nella lotta contro il timore utilizzato da re e principi a sostegno del loro potere» (Strauss 1930, 15-16; trad. it. 21-22).

Dunque, e già nella sua prima opera del 1930, Strauss non ignora la relazione tra l'Epicureismo e Machiavelli, ma ne ridimensiona l'importanza a una sua dubbia commistione con l'Averroismo che tuttavia non elimina, né nasconde, la rilevante diversità in merito alla concezione della religione, al suo uso in politica e all'eventualità di poterne fare a meno.

Infatti, alla base dell'atteggiamento critico nei confronti della religione che si sviluppa nel XVII secolo ci sono per Strauss «tre tendenze e tradizioni, di origine molto diversa»: quella di Epicuro, quella di Averroè e quella di Machiavelli; ed esse «si trovano in un rapporto così stretto che è difficile caratterizzare adeguatamente solo con l'una o con l'altra l'intero movimento di questa età». Riguardo a quella epicurea, per quanto ritenga che *si debba fare una distinzione* tra Epicuro e la rinascita delle sue teorie nella riproposizione dell'atomismo e di una «dottrina dello Stato», Strauss, nel libro su Spinoza – nel quale, riguardo ai miracoli, afferma che la loro spiegazione da parte di Spinoza mostra «la medesima contrapposizione tra la visione religiosa e la visione scientifica [...] incontrata in Lucrezio» (Strauss 1930, 105-06; trad. it. 111-12) – ritiene che sia un *errore* identificare frettolosamente l'Epicureismo con l'edonismo. Ma anche che, come nel caso di Lorenzo Valla e di Pierre Gassendi, la riproposizione di motivi epicurei si sia realizzata *con* «modifiche sostanziali», dato il loro essere «mossi da un interesse cristiano», che trova espressione nell'incontro tra «l'«animalismo» epicureo e il pessimismo cristiano» in funzione anti-stoica. Ciò fa sì che una radicale analisi della religione nel XVII secolo possa essere ritrovata soltanto «in quei pensatori che, dopo aver rotto con la religione, si trovano di fronte alla necessità di spiegare il fenomeno religioso». Un rifiuto della religione che può comunque avere anche motivazioni diverse da quelle epicuree dato che «l'antico timore degli dei e quello biblico di Dio appaiono segnati da un vero e proprio abisso». E tuttavia, per quanto «la generale aspirazione dell'età di Lumi, condivisa dagli uomini più diversi, è tale da rinviare continuamente all'Epicureismo, sia per la concezione dell'uomo, sia per l'analisi religiosa, sia anche per la motivazione che sta alla base della critica della religione», quando i due tipi di timore si unificano «di fatto [si] disinnesci la critica dell'Epicureismo alla religione». Dal punto di vista politico – e si tratta della questione che qui interessa – tutto ciò produce una trasformazione della motivazione epicureo-lucreziana della lotta «contro la religione in nome della pace interiore degli uomini» in una lotta «orientata alla pace civile»; ovvero per un obiettivo che era diventato preminente in seguito alle «dispute senza senso fra varie religioni, confessioni e sette». Di qui la trasformazione della critica epicureo-lucreziana alla religione in quanto tale in una critica delle «dottrine delle religioni rivelate, o alla religione rivelata in quanto tale» (Strauss, 17-19; trad. it. 22-25) e in una sorta di edonismo politico 'di massa'.

Una trasformazione che si origina in Spinoza, la cui analisi «in sostanza, riconduce la religione a due aspetti fondamentali sempre evidenziati da tutta la traduzione epicurea: il *timore*, prima di tutto, e poi il *sogno* (o le cose che appaiono in sogno)». Però con alcune varianti essenziali: «il sogno diventa qui una fonte di speranza, più che di timore», che si inserisce all'«interno della *sua* peculiare concezione dell'uomo, e che oggetto dell'indagine risulti specificamente la religione rivelata: risulti, cioè, la convinzione che la ragione non sia in grado di guidare la vita e che l'uomo dipenda dalla rivelazione». Dunque una consonanza limitata che per Strauss appare

con chiarezza dal confronto tra l'analisi spinoziana della religione e i seguenti versi di Lucrezio (V, 1236-1240):

Infine, quando tutta la terra vacilla sotto i piedi,
e le squassate città crollano, o restano in minaccioso bilico,
qual meraviglia se le stirpi mortali spregiano se stesse
e lasciano il mondo all'immaginario grande potere
e alle mirabili forze degli dei, che governano tutte le cose?
(Strauss 1930, 215 e n.; trad. it. 213e n.).

Da ricordare, infine, anche quanto in quest'opera Strauss scrive su Hobbes col quale «la critica della religione riconquista pertanto [...] tutta l'originalità, l'ampiezza e la profondità che aveva avuto con Epicuro e Lucrezio», e il quale, riguardo al sogno e alla percezione sensibile, «non insegna qualcosa di sostanzialmente diverso da Lucrezio» (Strauss 1930, 62 e 69; trad. it. 68 e 74). Ma anche che nella *Preface* alla sua traduzione inglese Strauss – trattando dell'«antagonismo tra Spinoza e il Giudaismo, tra fede e scetticismo», che non è «teorico, ma morale», e delle differenze tra l'«ateismo finale» e quello epicureo e spinoziano, nelle ultime e celebri pagine di quella che è parimenti una sorta di autobiografia e di testamento filosofico – scrive che

per comprendere l'antagonismo morale sembra utile la definizione ebraica del non credente come epicureo, specie perché da ogni punto di vista si può dire che l'Epicureismo sia la forma classica di critica della religione ed alla base di quella critica. L'Epicureismo è edonismo ed il Giudaismo tradizionale sospetta sempre che ogni rivolta pratica e teorica contro la *Torah* sia ispirata dal desiderio di liberarsi del giogo dei doveri severi ed esigenti in modo da poter indulgere ad una vita di piacere. L'Epicureismo può portare solo ad una moralità mercenaria, mentre la moralità ebraica tradizionale non lo è: «la ricompensa per l'adempimento dei comandamenti sono i comandamenti». L'Epicureismo è così radicalmente mercenario da concepire le sue dottrine teoriche come mezzi per liberare la mente dai timori della religione, della morte e della necessità naturale. Lo scetticismo tipicamente moderno non è più davvero epicureo; non è più cauto o timido, ma audace ed attivo. Mentre l'Epicureismo combatte l'illusione religiosa per il suo carattere terribile, lo scetticismo moderno lo combatte perché è un'illusione, senza badare se la religione sia terribile o confortevole; come illusione essa fa dimenticare agli uomini i veri beni, il loro godimento, e così li seduce e li fa defraudare dei loro beni reali, «mondani», dai loro governanti, spirituali e temporali, che vivono di quell'illusione. Liberato dall'illusione religiosa, risvegliato ad una sobria consapevolezza della sua situazione reale, avvertito da esperienze dolorose che deve temere la natura ostile, l'uomo riconosce come unica salvezza e dovere non tanto «coltivare il suo giardino», ma in primo luogo piantare un giardino facendosi padrone e signore della natura. Ma questa impresa richiede, soprattutto, azioni politiche, rivoluzioni, lotte mortali; l'epicureo che desidera vivere al riparo deve trasformarsi in un «idealista» che ha appreso a combattere ed a morire per l'onore e la verità. Ma via via che lo sforzo sistematico di liberare completamente l'uomo dai legami non umani sembra aver successo aumenta il dubbio sulla realtà della meta – se l'uomo non divenga sempre più piccolo e miserabile con il progredire sistematico della civiltà [...] Questo ateismo finale, con buona o con cattiva coscienza, si distingue dall'ateismo che nel passato faceva rabbrivire le coscienze. Paragonato non solo all'Epicureismo, ma allo scetticismo dell'epoca di Spinoza, si rivela come un discendente della moralità biblica [...] (Strauss 1965, 29-30; trad. it. 319-20).

b.

Nel lungo testo inedito *Die Religionskritik des Hobbes*, Strauss collega la hobbesiana “critica della religione” a quella di Spinoza (della quale si sono viste le origini):

tra le numerose contestazioni della religione, sia rivelata che naturale, che hanno avuto origine nell'epoca classica della critica della religione – i secoli diciassettesimo e diciottesimo – non molte sono paragonabili per efficacia storica, poche per risolutezza nella negazione, nessuna per radicalità della giustificazione, a quella presente nel *Leviatano* di Hobbes. In effetti, come lo stesso Hobbes ha riconosciuto, il trattato teologico-politico di Spinoza è più “audace” del *Leviatano*, cioè più implacabile nel tirare le conseguenze e nell'esprimerle; ma questa audacia ha un prezzo, cioè la rinuncia alla vera e propria fondazione della critica, che si trova nel *Leviatano* piuttosto che nel trattato teologico-politico (Strauss 1933-34, 267; trad. it. 53).

Nella parte finale del lungo saggio Strauss precisa che il «fondamento» della hobbesiana critica della religione è l'Epicureismo inteso non come «la *dottrina* di Epicuro e della sua scuola», ma come un «interesse naturale dell'uomo, un'*attitudine* unitaria ed elementare, che nella filosofia di Epicuro ha solo trovato la sua espressione classica», che è riconosciuta come «*il* nemico della verità biblica» dall'Ebraismo e dal Cristianesimo. Un'attitudine che è identificabile con

la volontà di liberarsi della paura del divino e della morte che per natura caratterizza l'uomo così che, sulla base di un calcolo prudente delle possibilità di piacere e di dolore che si presentano all'uomo, fondato sull'attenta eliminazione o fuga da tutto ciò che è problematico, disturbante, doloroso, si possa condurre una vita completamente felice (Strauss 1965, 29-30; trad. it. 319-20).

Dunque, un'attitudine per la quale è essenziale concentrarsi «sull'eliminazione della paura degli dei e della morte, quindi sulla critica della religione», che rivive «in forma essenzialmente inalterata nel diciassettesimo secolo e in particolare in Hobbes», e che prende la forma di una «scienza della natura» la quale bandisce e sconfigge quella paura degli Dei che «costituisce l'essenza della religione». Certamente, se «confrontata con l'Epicureismo originale, la critica della tradizione religiosa di Hobbes si presenta come una modifica post-cristiana dell'Epicureismo». E pertanto Strauss illustra la posizione di Epicuro sull'onnipotenza e benevolenza di Dio e (anche in relazione alla tesi di Hobbes sulla incompatibilità tra «le eterne punizioni dell'inferno [...] con la *benevolenza* e la *carità* di Dio») sul come essa si sviluppi, sul ripudio da parte di Tertulliano della dottrina di Marcione intesa come «Epicureismo modificato», sulla presenza di questa nella «critica della tradizione religiosa da parte dell'Illuminismo moderno», sull'influenza del socinanesimo in Hobbes, e sul come egli se ne distacchi per via dell'«Epicureismo che [gli] rende possibile [...] la chiara spiegazione dell'antispiritualismo». E ciò fa sì che la hobbesiana

critica della tradizione [...] ha come base una radicalizzazione del socinanesimo compiuta secondo le linee dell'Epicureismo, o piuttosto secondo un Epicureismo che si avventura alla luce del sole sotto la copertura del socinanesimo [...] che, tra le posizioni fedeli alla Scrittura del diciassettesimo secolo, si avvicina di più all'Epicureismo. Resta da chiedere se le riserve riguardanti l'Epicureismo si fondino falsamente, come in primo luogo sembra, solo in una deferenza esteriore nei confronti del potere del clero, o se possa essere loro attribuito un significato considerevole (Strauss 1933-34, 315-20; trad. it. 99-106).

c.

In *Philosophie und Gesetz*, trattando dell'influenza della critica della religione epicurea sull'Illuminismo, Strauss ribadisce che «Epicuro è veramente il classico della critica della religione» e ne considera evidente l'influsso sull'Illuminismo anche se nell'Età dei Lumi tale critica subisce una «trasformazione essenziale». Concepisce infatti la «felice tranquillità» e la «pace» epicuree «in modo tale che esse diventino necessarie per la civilizzazione, la sottomissione, il perfezionamento della natura, in particolare della natura umana». Sul centrale rilievo dell'Epicureismo nella formazione dell'Illuminismo moderno, ma senza citare Lucrezio, Strauss scrive che «la critica [della religione] epicurea è il fondamento o, più precisamente, il primo piano della critica illuministica» anche se il modo di intendere l'Epicureismo subì una «trasformazione essenziale» che riguardava le condizioni della «felice tranquillità» e «pace» che gli illuministi vedono «necessaria per la civilizzazione», mentre «la battaglia dell'Epicureismo contro la terribile illusione della religione» consisteva nel «“coltivare il proprio giardino”» e non nel «creare un “giardino” in cui [l'uomo finalmente libero dalla religione] potesse rendersi signore e padrone della natura». Ma è pure il caso di sottolineare come qui Strauss noti anche una *profonda differenza* tra l'ateismo epicureo e quello illuministico e post-illuministico la quale nasce dal suo «porsi di fronte all'alternativa tra Illuminismo e ortodossia» (Strauss, 1935, 35-37; trad. it. 150-52).

d.

Mettendo da parte le questioni sulla continuità o meno tra il testo a lungo inedito sulla “critica hobbesiana della religione” e *The Political Philosophy of Hobbes*, e senza chiederci se quest'ultima opera chiarisca gli interrogativi coi quali quell'inedito si concludeva, nella celebra monografia su Hobbes i riferimenti diretti a Epicuro sono pochi ⁸ ma decisamente interessanti, soprattutto perché rifacendosi al saggio di Victor Brochard, *La theorie du plaisir d'après Epicure*, ⁹ Strauss sembra farne propria la tesi della «differenza fondamentale tra l'Utilitarismo inglese da una parte, ed Epicuro e la filosofia classica dall'altra» (Strauss 1936, 134n.; trad. it. 308n.).

e.

Nei passi di *Natural Right and History* in cui si tratta di Lucrezio ¹⁰ l'attenzione di Strauss non sembra concentrarsi sull'influenza della “filosofia naturale” epicureo-lucreziana (che più tardi identificherà in ciò che l'avvicina alla filosofia moderna pre-kantiana), bensì sul legame tra l'Epicureismo politico (che “non amava le leggi”) e l’“ateismo politico”, nonché sulla concezione moderna del *Natural Right* attribuita a un'invenzione di Hobbes. Per Strauss, infatti, la “liberazione dal terrore della religione” perseguita da Lucrezio non sfociava in una società politica definibile come il “miglior ordine politico” della tradizione socratica. Di conseguenza, l'Epicureismo viene prospettato come una filosofia antagonista a

⁸ Riferimenti tuttavia colti da Oakeshott (1937, 154), il quale, pur riconoscendo il valore e l'importanza dell'opera, così scrive: «But a more important omission is, I think, the failure to link Hobbes's political philosophy on to a different tradition in political philosophy, the Epicurean tradition. Hobbes's writings, in many respects, belong to that recrudescence of Epicurean philosophy which was so important in the intellectual life of the sixteenth and early seventeenth centuries. The biographical evidence for connecting Hobbes with the neo-Epicurean movement is conclusive; and whatever the striking differences between Hobbes's ethical doctrines and those of Epicurus, his completely different conception of the *summum bonum* upon which Dr. Strauss remarks (134) and which had been remarked upon before by Guyau, *La Morale d'Epicure* (195), we ought not to allow them to obscure the great similarity. Considering the kind of works in which the views of Epicurus are handed down, we could not expect connected discussions, and one at least of Hobbes's achievements was to construct a comprehensive system where before there were only scattered aphorisms». Sulla

quella ‘platonico-aristotelico-stoica’ e come tale è intesa dai moderni.

Una riprova di ciò è contenuta nel capitolo dedicato all’“origine della nozione del *Natural Right*”, in cui Strauss scrive che «l’edonismo classico ha la sua forma più sviluppata nell’Epicureismo [che] è certamente la forma di convenzionalismo che ha esercitato la maggiore influenza attraverso le epoche [, che] esso è inequivocabilmente materialistico», ed espone i capisaldi della filosofia epicurea (Strauss, 1953, 109-11; trad. it. 117-19).

In questa prospettiva, il *De rerum natura* è inteso da Strauss come «il maggior documento del convenzionalismo filosofico, e in realtà il solo che sia insieme autentico ed esauriente di cui disponiamo». Del poema viene riassunto il contenuto del Libro V relativo alla ‘politica’ muovendo dalla rappresentazione lucreziana dei primi uomini erranti nelle foreste, da ciò che li spinse ad associarsi per il «*piacere che nasce dalla sicurezza*» [corsivo aggiunto], dalla costituzione della società che dette vita ad abitudini più gentili, e notando sia come per Lucrezio «la prima vita sociale, anteriore di molto alla fondazione delle città, fu tra tutte la migliore e la più felice», sia come «il diritto sarebbe naturale, se quella fosse la vita conforme a natura. Ma siffatta conformità è solo nella vita del filosofo, e la filosofia è impossibile nella società primitiva». Se intesa come «vita secondo natura», la filosofia ha allora «esigenze diverse da quelle della società [...] e questa necessaria discordanza implica l’impossibilità che il diritto sia naturale». Inoltre, Strauss pensa anche che la felicità della società primitiva fosse «dovuta in ultima analisi a una benefica illusione» la quale, quando le “mura di quel mondo” furono scosse, fece perdere l’innocenza agli uomini. Essi diventarono selvaggi «e così sorsero il bisogno della società coercitiva» e la ricerca di «un appoggio e di una consolazione nella fede in divinità agenti». Gli uomini finirono così per chiedere «al libero arbitrio degli dei [...] di assicurare la stabilità delle mura del mondo» e ciò significa che la fede negli Dei «nacque dal timore per il nostro mondo e dall’attaccamento al nostro mondo». E tuttavia, «per consolante che fosse, la fede in divinità agenti generò indicibili mali» ai quali si cercò rimedio “infrangendo le mura del mondo” e assuefacendosi «alla vera idea che noi non viviamo in una città che non è chiusa da mura, in un universo infinito in cui nulla che l’uomo possa amare può essere eterno». Il «solo rimedio sta nella filosofia, che unica, assicura il più stabile dei piaceri» anche se «spaventa il volgo, perché impone che ci si liberi dall’attaccamento al nostro mondo». Di modo

questione, come più in generale per un confronto tra i due pensatori, si veda McIlwain (2019, 95-96). È da ricordare che ovviamente Oakeshott non poteva conoscere, perché non ancora edito, il testo di Strauss *Die Religionskritik des Hobbes*.

9 Cfr. Brochard (1904) e Strauss (1936, 262ss., 273ss., 288). Di seguito, nell’ordine, i passi ai quali penso potesse riferirsi: «Voici maintenant une distinction toute nouvelle, qui appartient en propre à Platon, et qui devait, elle aussi, exercer une profonde influence sur les théories ultérieures. Il faut distinguer les plaisirs purs et les plaisirs mêlés»; «On a commis une grave erreur lorsqu’on a approché la doctrine d’Épicure de l’utilitarisme anglais, qui assigne pour but suprême à l’activité humaine la plus grande somme de plaisirs. Sur quelques points de détail il peut y avoir des coïncidences entre l’Épicurisme et le Benthamisme; sur la question essentielle, la définition du plaisir, il y a une opposition radicale»; «D’autre part on a quelquefois fait un mérite à Epicure d’avoir fondé la morale utilitaire et d’avoir été le précurseur des moralistes anglais contemporains. Guyau surtout, dans le livre si intéressant et si vivant qu’il a consacré à « La Morale d’Épicure » [...], s’est fait l’interprète de cette manière de voir et n’a pas ménagé au philosophe ancien les louanges les plus enthousiastes. Il s’est certainement trompé. Sans doute on peut bien trouver dans les textes d’Épicure des formules qui se rapprochent de celles de l’utilitarisme contemporain. Quand il recommande par exemple de renoncer à un plaisir moindre pour en obtenir un plus grand ou pour éviter une douleur; de consentir à une douleur pour en éviter une plus grande ou obtenir un plus grand plaisir, il raisonne comme un parfait utilitaire. Mais il n’est personne, dans aucune école, qui ne souscrive à des raisonnements de ce genre, et, en particulier, il serait aisé de trouver dans les systèmes les plus différents de ceux d’Épicure des formules toutes semblables. Ce ne serait pas un paradoxe, mais une stricte vérité, de dire que toute la morale antique a été, en un certain sens et à sa manière, utilitaire. Platon et Aristote n’ont jamais séparé le bonheur, la véritable utilité, même le plaisir du bien, et les Stoïciens eux-mêmes, en définissant le souverain bien, le caractérisent par cet attribut, qu’il doit être utile ou avantageux. En revanche, si on considère la philosophie d’Épicure dans son ensemble, si on veut en caractériser l’esprit,

che, non potendosi «tornare alla felice semplicità della società primitiva», si

deve, quindi, continuare la vita del tutto innaturale che è caratterizzata dalla collaborazione della società coercitiva e della religione. La vita buona, la vita secondo natura, è nell'oscuro distacco del filosofo che vive ai margini della società civile. La vita consacrata alla società civile e al servizio degli altri non è conforme a natura (Strauss 1953, 111-13; trad. it. 119-21 e nn.). ¹¹

Nell'opera, inoltre, si trova anche un importante riferimento alla congiunzione tra 'edonismo politico' e 'ateismo politico' compiuta da Hobbes (Strauss 1953, 111-113). Si tratta di uno dei pochi riferimenti espliciti all'ateismo e appare di particolare importanza perché si colloca nella parte dedicata a Hobbes e l'Epicureismo, in cui Strauss, riferendosi agli *Elements*, scrive che Hobbes, intendendo

mostrare "ciò che è legge, come hanno fatto Platone, Aristotele, Cicerone e diversi altri"; [...] non fa mai cenno di Protagora, Epicuro o Carneade. Se mostra timore che il suo *Leviathan* possa ricordare ai lettori la *Repubblica* di Platone, è certo che a nessuno sarebbe venuto in mente di paragonare il *Leviathan* al *De Rerum Natura*.

Dunque, respingendo l'assunto che l'uomo sia un animale politico, Hobbes «si ricongiunge con la tradizione epicurea; ne condivide la concezione dell'uomo come di un animale per natura o per origine apolitico e anzi asociale, e ne accetta infine la premessa che il bene è sostanzialmente identico al piacere». ¹² Un tema che viene ripreso nel paragrafo su Rousseau allorché, accennando a Hegel il quale aveva notato «la parentela tra l'idealismo di Kant e di Fichte e i "sistemi antisociali del diritto naturale"», Strauss scrive che

"i sistemi antisociali del diritto naturale" sono comparsi col favore di una trasformazione dell'Epicureismo. In Epicuro, l'individuo è libero per natura da ogni legame sociale, perché il bene naturale si identifica con ciò che piace cioè fondamentalmente con ciò che piace fisicamente. Ma secondo la stessa dottrina, l'individuo è tenuto dalla natura entro limiti ben definiti, perché vi è un limite naturale al piacere, cioè il piacere più grande o più alto: impegnarci senza tregua è contro natura. Le modificazioni subite dall'Epicureismo in Hobbes implicavano la liberazione dell'individuo non solo da tutti i legami sociali che non hanno la loro sorgente nella sua volontà, ma anche da ogni fine naturale. Rigettando la nozione di un fine naturale dell'uomo, Hobbes non intendeva più per vita buona la sottomissione o l'assimilazione

on verra bien qu'il y a une singulière distance entre le disciple de Bentham, calculant ses actions pour obtenir le maximum de plaisir et le minimum de douleur, épris du bien-être et du confort, attentif à prévoir et à combiner, avide de toutes les sortes de voluptés qui peuvent se concilier entre elles – et le maigre Épicurien qui vit chichement au fond d'un jardin, en compagnie de quelques amis, soucieux avant tout d'éviter les coups de la fortune, cachant sa vie et déclarant fastueusement qu'avec un peu de pain et d'eau il rivalise de félicité avec Jupiter. Bien moins encore les Utilitaires consentiraient-ils à suivre Épicure dans ses théories sur le bonheur du sage et la direction des pensées. Ce n'est pas par un effort du vouloir, par une sorte d'auto-suggestion, finalement par un jeu de l'imagination qu'ils veulent atteindre la félicité. Il leur faut des joies plus solides et en quelque sorte plus palpables. Stuart Mill a pu dire qu'il "vaut mieux être un Socrate mécontent qu'un pourreau satisfait"; il n'a pas dit que le sage peut être heureux dans le tau-reau de Phalaris. La Morale d'Épicure ne peut être assimilée à aucune autre. A tout prendre, c'est encore avec sa rivale et sa contemporaine, la Morale stoïcienne, qu'elle présente le plus d'affinité. Mais il est évident que les différences l'emportent encore sur les ressemblances. La doctrine d'Épicure est irréductible et unique» (287-89).

A testimonianza della sua importanza per la comprensione delle fonti della conoscenza di Epicuro da parte di Strauss (la classica raccolta Usener (1887), per esempio, viene citata soltanto nel libro su Spinoza), il saggio di Brochard è ora disponibile in traduzione inglese, cfr Brochard (1904). Si noti infine che mentre Strauss menziona anche in altre sue opere il libro di Brochard (cfr. Strauss (1930, 202n); Strauss - Kojève (1948/2000, 130 n49); Strauss-Krüger (2018, 66), non menziona mai Guyau (1878) citato, come si è visto, da Oakeshott (1937) nella sua recensione, ma citato anche da Brochard (1904) il quale, a sua volta non viene menzionato da Oakeshott. La spiegazione della circostanza – indubbiamente curiosa anche perché quando Strauss, in (1936) cita Epicuro riporta in nota i riferimenti alle pagine di Brochard (1904) nella quali quella continuità viene messa in dubbio – risiede nel fatto che in tale opera, come pure in (1879) Guyau propende per una continuità tra la dottrina la dottrina morale epicurea e quella dell'Utilitarismo inglese che Strauss, sulla scia di Brochard, intende invece ridimensionare più o meno drasticamente.

dell'individuo a un modello universale che è colto prima di essere voluto. Egli concepiva la vita buona in termini di origini dell'uomo, o di diritto naturale dell'uomo in quanto opposto al dovere, alla perfezione e alla virtù. Egli concepiva la vita buona in termini di origini dell'uomo, o di diritto naturale dell'uomo in quanto opposto al dovere, alla perfezione o alla virtù. Il diritto naturale così inteso incanala più che non limiti il desiderio illimitato; quel desiderio illimitato di un potere sempre più grande, che ha la sua fonte nella preoccupazione dell'auto-conservazione, si confonde con la ricerca legittima della felicità. Il diritto naturale così concepito non conduce che a dei doveri ipotetici ed a una virtù mercenaria. Rousseau era convinto [...] che la concezione "utilitaristica della morale, propria di Hobbes e di Locke, era insufficiente [...] (Strauss 1953, 279; trad. it. 271-72).

Attribuendo alla concezione apolitica epicurea della natura umana un «significato politico», Hobbes rigetta così la "morigeratezza epicurea" e, trasformandola nel diritto a un illimitato miglioramento della propria condizione che poggia sul fatto che l'uomo è "libero da ogni legame sociale naturale" ed è dunque limitato soltanto dai patti che eventualmente stipula (di qui, come si avrà modo di vedere, l'"eccezionale importanza" che altri pensatori di diverso orientamento attribuiranno alla dottrine epicurea del *contratto*), diventa «il creatore dell'edonismo politico, una dottrina che ha portato nella vita umana una rivoluzione che si è diffusa dappertutto e alle cui proporzioni nessun altro pensiero si è mai finora avvicinato». E inoltre, riportando le parole di Edmund Burke sulla differenza tra la prudenza degli atei epicurei e l'audacia di quelli moderni, Strauss osserva che

l'ateismo politico è un fenomeno specificamente moderno. Nessun ateo del passato dubitava che la vita sociale avesse bisogno della fede in Dio o negli dei e della loro venerazione. Se non ci lasciamo ingannare da fenomeni effimeri, ci rendiamo conto che ateismo politico ed edonismo sono connessi, anzi sorgono insieme nello stesso momento e nella stessa mente.

Dunque, e per quanto dichiarasse di guardare più a Platone che a Epicuro o a Democrito, la «filosofia naturalistica [di Hobbes] esclude dalla natura la divinità al modo stesso della fisica epicurea». Essa è così vista da Strauss talmente connessa alla sua filosofia politica da indurlo a concludere che, «quali che possano essere state le opinioni personali di Hobbes, la sua filosofia naturalistica esclude la divinità al modo stesso della fisica epicurea», e che essa «può essere detta nel suo complesso un esempio classico della mistura tipicamente moderna di idealismo politico e di visione del mondo materialistica ed atea» (Strauss 1953, 168-70; trad. it. 170-72). Ci si trova così dinanzi alla

10 Stando alla corrispondenza con Eric Voegelin, cfr. Strauss – Voegelin (1993, pp. 59-62), lo studio sistematico di Lucrezio sembra doversi far risalire agli anni in cui elabora i saggi compresi in tale opera.

11 Due note, nelle pp. 109-113, sono importanti quanto il contenuto delle pagine stesse. Nella nota 44, relativa al concetto di "diritto naturale", Strauss scrive che «Hobbes aveva insegnato [a Gassendi, «il celebre restauratore dell'Epicureismo»] come esso potesse combinarsi con l'affermazione del diritto naturale». Nella nota 45, a conclusione della trattazione di quella che si potrebbe definire la "filosofia politica" di Lucrezio, Strauss espone riassuntivamente, indicando i corrispondenti versi (V, 995-1456), i temi del poema relativamente alla parte in cui esso tratta dell'origine della società, ma senza trattare della religione e del tentativo di "liberarsi dal suo terrore". Per un'analisi di quei versi lucreziani si rinvia a Sasso (1979), opera che nella letteratura lucreziana non ha ricevuto l'attenzione che merita.

12 E questo, si potrebbe aggiungere che in Strauss (1953, 118; trad. it. 285-86), nelle pagine dedicate alla profonda innovazione rappresentata dalla filosofia politica e morale di Hobbes, viene richiamata la seconda definizione hobbesiana del 'valore' (quasi 'pre-Austriaca'): «Il valore di tutte le cose oggetto di contratto è valutato in base all'appetito dei contraenti, e quindi l'esatto valore è quello che essi sono contenti di attribuire» [«The value of all things contracted for, is measured by the Appetite of the Contractors; and therefore the just value, is that which they content to give»]. La prima, anch'essa in Hobbes (1651), è: «The Value, or WORTH of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his Power: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the needs and judgement of another»; definizioni che, in Hobbes 1961, si trovano, rispettivamente, alle pp. 105 e 63.

prima dottrina che necessariamente ed inequivocabilmente mira ad una società tutta “illuminata”, cioè areligiosa e atea, come soluzione del problema sociale e politico. Questa estremamente importante implicazione della dottrina di Hobbes fu resa esplicita non molti anni dopo la morte di lui da Pierre Bayle, * che si sforzò di dimostrare la possibilità di una società atea (Strauss 1953, 198-99; trad. it. 197). **13**

* Si veda Bayle (1682, §§ 103-32).

13 In nota, Strauss aggiunge: «io non posso qui provare che Hobbes sia stato ateo, anche secondo la sua particolare concezione dell'ateismo. Devo limitarmi a chiedere al lettore di confrontare il *De Cive*, XV, 14, con le *English Works*, IV, 349», e lo invita a tener conto «del grado di circospezione o di adattamento alle concezioni accettate, che era richiesto in passato ai “deviazionisti” i quali desiderassero sopravvivere o morire in pace». Strauss, inoltre, fatto presente di non ignorare che «vi sono nelle opere di Hobbes innumerevoli passi che gli servivano, e possono ancora servire a chi lo vuole, per provare che egli era un teista, ed anzi un buon anglicano», così conclude: «l'ultima parola di Hobbes sul problema del culto è che allo Stato è permesso stabilire un culto pubblico. Se lo Stato manca di farlo, cioè se autorizza “molte specie di religioni”, e può benissimo farlo, “non è lecito affermare ... che lo Stato sia di religione alcuna (cfr. *Leviathan*, cap. XXXI [240] con versione latina [p. m. 171])».

Si potrebbe così concludere che anche per Hobbes, come per Lucrezio, ciò che induce gli uomini a stringere accordi e poi a sottomettersi al potere politico è il desiderio di sfuggire a una situazione di incertezza riguardante anzitutto la propria vita e quella dei propri cari.

Temi lucreziani sono individuati da Strauss anche in Rousseau, nella fattispecie nel *Secondo Discorso*, la cui “storia dell'uomo” gli appare «modelata sul racconto del destino umano che Lucrezio diede nel quinto libro del suo poema» anche se “il ginevrino” lo estrae «dal suo contesto epicureo e l'inserisce in un contesto fornito dalla moderna scienza della natura e della società». Se «Lucrezio aveva descritto il destino del genere umano per mostrare che quel destino può essere perfettamente spiegato senza alcun ricorso a una attività divina [e che] i rimedi ai mali che era costretto a mettere a nudo, egli li cercava nel ritiro dalla politica», Rousseau, seguendo però Cartesio più che Epicuro, «racconta la storia dell'uomo per scoprire quell'ordine politico che s'accorda col diritto naturale» e, come noto, «ammette senza discussione che per stabilire il diritto naturale bisogna far ritorno allo stato di natura» (Strauss 1953, 264-65; trad. it. 257-58); a quello stato che per Lucrezio era però popolato da bruti.

Tuttavia, tali differenze non annullano la presenza della problematica di Lucrezio che Strauss vede più marcata nel caso della concezione rousseauiana del linguaggio inteso come il presupposto delle idee generali. Ma «poiché il linguaggio non è naturale, la ragione neppure lo è», e ciò significa che anche «l'uomo naturale, poiché è anteriore alla ragione, è assolutamente incapace di una qualsiasi conoscenza della legge di natura che è legge di ragione [...] L'uomo naturale è in uno stadio inferiore all'umano». Nonostante il fatto che in Rousseau «la genesi del linguaggio coincida con quella della ragione», Strauss ritiene che comunque il «modello di Rousseau [sia] il poema di Lucrezio (V, vv. 1028-90) [anche se qui] la genesi del linguaggio è descritta senza alcun riferimento alla genesi della ragione: questa appartiene alla costituzione naturale dell'uomo» (Strauss 1953, 271 e n.; trad. it. 263 e n.).

Inoltre, e non si tratta di cosa di poco conto, è pure da notare che l'Epicureismo non pensava che lo studio della *natura* potesse essere propedeutico, come penseranno invece i moderni, al suo controllo e alla sua trasformazione. Non è pertanto un caso che, e per quanto la moderna «*idea di progresso* differisca dalla concezione greca del progresso» le cui «asserzioni [...] più elaborate sembrano comparire in Lucrezio e in Seneca, che annunciano chiaramente la possibilità del progresso infinito nelle scienze e nelle arti», la moderna idea di progresso – la quale «presuppone che si dia la vita buona in assoluto e che l'inizio della vita sia radicalmente imperfetto» – si differenzi secondo Strauss da quella di Lucrezio e di Seneca per il fatto che «entrambi

presupponevano che l'obiettivo fondamentale fosse già stato conseguito, o da Epicuro, o dalla Stoa» (Strauss 1981, 235; trad. it. 46).

f.

In *What is Political Philosophy?*, ¹⁴ Machiavelli, a cagione della sua “*anti-theological ire*”, viene indicato come l'iniziatore della modernità ¹⁵ e Strauss prima scrive che l'opera di Machiavelli «si basa su una critica della religione e della morale» e che

la critica da lui rivolta alle religioni, soprattutto a quella biblica, ma anche al paganesimo, non è affatto originale. Essa può essere fatta risalire alla riaffermazione della dottrina dei filosofi pagani, come pure di quella scuola medievale che va sotto il nome di Averroismo, i quale diede origine alla nozione dei tre impostori (Strauss 1959, 41; trad. it. 71)

¹⁴ Il motivo per cui tale saggio viene in questo caso posto prima di *Thoughts on Machiavelli* è costituito dal fatto che, come s'è detto, è del 1954 anche se, con non rilevanti modifiche, apparirà in inglese soltanto nel 1959.

¹⁵ Una tesi che tuttavia era stata anticipata nella *Preface to American Edition*, del 1952, p. xv, di Strauss (1936).

e, poi «che il restringimento di orizzonte che Machiavelli fu il primo a effettuare, fu causato, o per lo meno facilitato, da una collera anti-teologica» (Strauss 1959, 44; trad. it. 75). ¹⁶ In questo saggio – ma senza dimenticare che forse, dopo quanto scritto in *Die Religionskritik Spinozas*, non ce ne era bisogno, e che nella *Preface* all'edizione inglese di tale libro, aveva scritto che «Spinoza innalza il Machiavellismo ad altezze teologiche» (Strauss 1965, 242; trad. it. 301), Spinoza è, in effetti poco presente.

¹⁶ È da notare che né in questa circostanza, né altrove, Strauss fornisce una qualche indicazione riguardo all'oggetto della collera o alle tradizioni o ai teologi verso cui si dirigeva. L'affermazione è posta a conclusione del passo in cui Strauss ricorda che Machiavelli fu il solo non ebreo del suo tempo a condannare la cacciata degli ebrei dalla Spagna.

Il ruolo di Machiavelli come iniziatore della modernità, che precedentemente, nei primi anni Trenta, era stato attribuito a Hobbes (Strauss 1932, 217-42; Strauss 1933-34; Strauss 1936) – anche se, come si è visto, la “critica della religione” è intesa da Strauss iniziare più tardi con Spinoza – viene delineato a partire dal saggio *What is Political Philosophy?*, in cui la “filosofia” di Machiavelli è però vista come una sorta di «decayed Aristotelianism» («the theoretical or cosmological basis of his political teaching was a kind of decayed Aristotelianism»), mentre la sua *empietà* è vista derivare da un’«anti-theological ire» e, sia quando rivolta alla tradizione biblica, sia quando diretta a quella pagana, collegata non a Lucrezio bensì «alla riaffermazione della dottrina dei filosofi pagani, come pure di quella scuola medievale che va sotto il nome di Averroismo, la quale diede origine alla nozione dei tre impostori» (Strauss 1959, 47, 44 e 41; la trad. it. 71). Ed è anche da notare che neanche in tale saggio Strauss taccia Machiavelli di “ateismo”.

Se si dovesse escludere una recezione dell’ateismo di Lucrezio in Machiavelli e propendere per una generica influenza di un “decayed Aristotelianism” e di motivi averroistico-epicurei la domanda che ci si potrebbe porre è da dove, in definitiva, origini, per Strauss, l’ateismo che caratterizza la filosofia politica moderna. E l’importanza di una risposta è sollecitata dal fatto che quasi tutti gli esponenti di cui Strauss si occupa sono – a torto o a ragione – più o meno esplicitamente definiti “atei” o “empi”, e comunque accomunati dal tentativo di fondare la filosofia politica su premesse filosofiche e antropologiche indipendenti, se non diverse (e per non dire opposte), da quella biblica e da quella cristiana; anche quando il loro pensiero non sembrerebbe esplicitamente rivolto contro di esse. Dato che “Epicurus is truly the classic of the critique of religion” e che la “critica della religione” costituisce il presupposto

dell'ateismo moderno, la risposta potrebbe essere che nasce con la riscoperta dell'Epicureismo lucreziano. Ma di essa, come si avrà modo di vedere, Strauss ritrova flebili tracce in Machiavelli il cui atteggiamento quindi più che da personali valutazioni teologiche sembra connesso a una condanna delle ispirazioni familistiche delle politiche dei papi del suo tempo

9.

Thoughts on Machiavelli e altri scritti machiavelliani. Può apparire singolare che Strauss non abbia notato (o abbia evitato di notare, in buona sostanza escludendola) una presenza diretta di Lucrezio in Machiavelli, vale a dire in colui che a partire dall'Introduzione alla seconda edizione di *The Political Philosophy of Hobbes*, considererà l'iniziatore della modernità. Tuttavia, per quanto Strauss ritenga che la modernità prenda le mosse da una "critica della religione", e di quella biblica e cristiana in particolare, e si configuri come un progetto filosofico-politico sostanzialmente ateo che mirava, più o meno consapevolmente, a rimuovere il "problema-teologico-politico", questo non era – per Strauss – il programma di Machiavelli il quale, semmai, proponeva un uso politico della religione al fine di rendere gli uomini virtuosi e pensava di raggiungere la virtù civile servendosi dell'aspirazione del Principe alla gloria individuale. Tant'è che Lucrezio non compare neanche una volta nel libro su Machiavelli, e neanche negli altri e minori studi su di lui, mentre vi compaiono alcuni riferimenti all'Epicureismo:

nel rompere con la tradizione socratica [Machiavelli] non ritorna ad una tradizione anti-socratica [...] noi abbiamo indicato l'affinità del suo pensiero con l'edonismo. * Ma egli aderisce alla filosofia politica classica contro l'edonismo classico, riconoscendo l'alta dignità della vita politica. Per l'edonismo classico l'onore e la gloria sono da spregiare, per Machiavelli il piacere derivante dagli onori e dalla gloria è genuino, ed è forse il piacere più intenso che esista [...] Poiché la filosofia è ascisa dall'opinione alla conoscenza, e l'opinione è in primo luogo opinione politica, la filosofia è essenzialmente riferita alla città; in quanto trascende la città, essa presuppone la città; la filosofia deve perciò interessarsi alla città ossia deve essere responsabile politicamente. Sotto questo importante aspetto, Machiavelli aderisce alla filosofia politica classica e respinge l'edonismo classico (Strauss 1958, 291-92; trad. it. 344ss). ¹⁷

La recente pubblicazione (Strauss 1972) del testo di una conferenza finora inedita, mostra come Strauss fosse allora a conoscenza del fatto che il giovane Machiavelli aveva trascritto il *De rerum natura*, ¹⁸ ma, tenendo conto del fatto che in *Machiavelli and Classical Literature*, ¹⁹ Lucrezio non è neanche nominato, si potrebbe ipotizzare che quella conoscenza sia relativa all'intervallo tra quegli anni e comunque non sembra mutare la sua interpretazione di Machiavelli. In quella conferenza testé pubblicata, a una domanda in merito alla conoscenza da parte di Machiavelli della problematica filosofica di Lucrezio, Strauss così risponde: «There is no doubt that he was familiar with this kind of thing. This manuscript

* In Strauss (1958) la parola *hedonism* non ricorre e i riferimenti all'*Epicureanism* sono a p. 201; trad. it. p. 238 («certamente l'opinione che ha Machiavelli del mondo non è biblica, ma piuttosto "epicurea", nozione questa che suppone l'eternità della "materia"; ammettendo che questa materia è increata, si può ammettere la necessità del male e del peccato senza derogare alla bontà di Dio»); a p. 203; trad. it. p. 240 (sulla credenza dei primi epicurei e oggi di «gente che non crede nella Bibbia» i quali, sulla base dell'esperienza, pensano che «che ci sono stati "primi uomini", non nati da uomini. Machiavelli va oltre i modi di ragionare qui menzionati, suggerendo che a conforto dell'insegnamento biblico non c'è alcuna prova»); a p. 222; trad. it. p. 263 (sulla questione se i «corpi semplici abbiano da concepirsi alla maniera aristotelica o alla maniera democritea-epicurea, o in qualche altra maniera»); a p. 333 n. 59; trad. it. p. 236 n. 59 (sulla negazione epicurea dell'immortalità dell'anima).

¹⁷ Nell'immediato prosiegua del testo Strauss fa un riferimento a quanti hanno individuato in Machiavelli «reminiscenze di Tuciddide», per aggiungere: «perciò noi ripetiamo che Machiavelli si rifà a Senofonte più che a ogni altro pensatore», anche se talora lo «ripensa».

still exists, did you know that? In Florence [sic]. And some individual will probably edit Machiavelli's emendations» (Strauss, 1972, 444), aggiungendo:

but the question is how deeply had Machiavelli studied these kinds of things. That's a question to which I believe no one has the answer. The second point which was already mentioned is that we know a bit of Machiavelli's philosophical studies: his study of Lucretius. The copy of Lucretius which he copied and in which he inserted some emendations of his own is still in existence. But more specifically the Averroistic teaching, however much it might differ from Aristotle's own teaching, was surely a teleological teaching. And there is no place for teleology in Machiavelli, there is no place for teleology in Lucretius. And therefore I believe the most cautious suggestion one could make is this: the natural philosophy on which Machiavelli builds is a decayed Aristotelianism somehow under the influence of Epicurus. I couldn't with a good conscience go beyond this very unsatisfactory formulation (Strauss 1972, 451).

Ciò detto, è pure da tener presente che in *Thoughts on Machiavelli*, l'espressione "critica della religione" non compare in relazione a Machiavelli.

h.

Nel lungo saggio *Notes in Lucretius*, ²⁰ Strauss si limita a un confronto diretto, asettico e non mediato dalla letteratura, con le idee filosofiche di Lucrezio. Senza riprendere le interpretazioni precedenti o sviluppare in una dimensione sistematica il tema della sua influenza e di quella dell'Epicureismo sulla filosofia politica moderna. Il saggio, in definitiva, non è una sintesi di quanto scritto precedentemente sul tema ma un 'confronto riavvicinato', e per certi versi misterioso circa gli intenti, con Lucrezio.

Comunque sia, ad avviso di Strauss, per corroborare la tesi della vicinanza del pensiero di Lucrezio a quello moderno, possono essere rammentate le seguenti osservazioni:

la "filosofia politica" di Lucrezio è solo una versione della nascita della società politica; non tratta il problema del miglior regime: nessun regime merita di essere chiamato buono; la filosofia non può trasformare, o contribuire a trasformare, la società politica [...]; Lucrezio presenta la religione dipendente dalla società politica [...], il che non significa che essa non abbia componenti anteriori alla società politica: essa dipende dalla società politica perché leggi, punizioni e timore delle punizioni appartengono alla società politica [...]; la società pre-politica [di Lucrezio] è in certo senso più naturale della società politica, ma non può essere lo "stato di natura", dato che l'uomo vive secondo natura solo grazie alla filosofia (Strauss 1968b, 131; trad. it. 170-171).

¹⁸ In seguito agli studi di Finch (1960, 29-32), di Bertelli, Gaeta (1961, 553-55), e di Bertelli (1964, 774-90), è noto, cosa di cui Strauss sembra venire a conoscenza soltanto nel 1972, che Machiavelli aveva una diretta conoscenza del *De rerum natura* giacché nel 1497 ne aveva trascritto e annotato una copia (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossi 884). L'enigmatica disattenzione straussiana al rapporto tra Lucrezio e Machiavelli riveste un particolare interesse alla luce degli studi, apparsi soprattutto in questi ultimi anni, in cui tale rapporto – per altro già notato da Sasso in (1987, 469): «se quella trascrizione è opera di Machiavelli, prescindere non è possibile quando si studino in concreto i suoi rapporti con Lucrezio» – ha ora acquistato un'importanza centrale. Tanto che Rahe (2008, 35-36), scrive che «Machiavelli had made Lucretius' repudiation of religion and his rejection of natural teleology his own» (non ci si può ora occupare della pertinenza delle citazioni dagli straussiani *Thoughts on Machiavelli*, cit., che Rahe adduce per avvalorare la propria tesi) che un'attenta studiosa dell'ambiente culturale fiorentino impregnato di motivi lucreziani in cui matura Machiavelli, Brown (2010, 73; trad. it. 82), scrive addirittura che «Lucrezio [può] fornire l'anello mancante per la comprensione della filosofia di Machiavelli»; ma si veda anche Roecklein (2012).

¹⁹ Cfr. Strauss (1970, 7-25). Ma si vedano anche le pp. 3-10 sull'"individualismo estremo di Machiavelli"

²⁰ Di tale saggio (Strauss 1968b) – una cui parte venne pubblicata col titolo *A Note on Lucretius*, cfr. Strauss (1967) – in questa circostanza, verranno prese in considerazione soltanto le parti che maggiormente hanno a che fare con la filosofia sociale. La letteratura su di esso è esigua e anche il saggio ricco di spunti di Menon (2015) si concentra prevalentemente sulla possibilità di intendere «Epicurean poetry as political philosophy, that is, as political action on behalf of philosophy».

Nella *Preface a Liberalism Ancient and Modern*, illustrando il nesso tra i vari saggi che confluiscono nell'opera, Strauss così scrive a proposito di quello su Lucrezio:

poi parlo del Liberalismo e dei pensatori premoderni spiegando alcuni esempi del loro modo di scrivere. Lì esame più esteso è dedicato al poema di Lucrezio; in quel poema, come in genere nell'Epicureismo, il pensiero premoderno sembra avvicinarsi, più che in qualsiasi altra dottrina, al pensiero moderno. Nessuno scrittore premoderno sembra spinto quanto Lucrezio dall'idea che tutto quello che amiamo non è eterno e non suscita il nostro amore. È interessante ricordare la presentazione che Kant fa dell'Epicureismo: identico allo spirito della scienza naturale moderna prima che questa venisse sottoposta alla critica della ragione pura» (Strauss 1968a, x; trad. it. 5).

Dunque, limitandosi, in questa circostanza, a un accenno all'influenza di Lucrezio sulla filosofia politica moderna; si tratta di un'influenza che, nella forma di edonismo politico, Strauss, in scritti precedenti, aveva definito preponderante nella modernità.

Nel poema di Lucrezio la parte riguardante l'uomo e l'origine e sviluppo della civiltà – quella che oggi si potrebbe definire la sua filosofia sociale – occupa una parte del Libro V, vv. 925-1457. Non molto; e non sembrerebbe neanche essere al centro delle premure di Lucrezio il quale non lascia certo pensare che il “terrore della morte” possa essere risolto da una buona organizzazione politica, ma che possa essere creato dalle leggi. Anche Strauss, trattandone, è descrittivo e se ne occupa in misura proporzionale allo spazio che il tema ha nel poema.

Tuttavia non è tanto questa la parte di Lucrezio che per Strauss è stata ripresa dai moderni, quanto quella della critica della religione intesa come premessa per liberare l'uomo dal suo terrore tramite la conoscenza della natura delle cose e per conciliarlo con un mondo che l'atomismo rende in larga misura imprevedibile. Tale imprevedibilità non è superabile, ma può essere accettata come il “prezzo da pagare per liberarsi dalla religione”:

la religione appare così come un'invenzione umana che ha lo scopo di contrastare l'indifferenza dell'uomo alla morale ed ai bisogni politici, poiché non tutti sono o possono essere filosofi; senza parlare del problema se la filosofia epicurea, come intesa da Lucrezio, comandi il patriottismo e la gratitudine verso i genitori (Strauss 1968b, 100; trad. it. 131).

Poche pagine dopo, Strauss osserva che «ci resta il dubbio se prima di Epicuro, e in Roma prima di Lucrezio, la religione fosse al servizio di uno scopo buono», e se Lucrezio, tenendo conto del fatto che «l'educazione o l'istruzione possono rendere egualmente colti alcuni uomini [ma] non possono eliminare la fondamentale e naturale diversità o disuguaglianza», voglia «dire che ogni essere umano può vivere libero dalla religione?» (Strauss 1968b, 105 e 107; trad. it. 138 e 140).

Anche in questa circostanza, dunque, Strauss segue ed espone il testo di Lucrezio notando come gli uomini primitivi vivessero «miseramente di ciò che offriva spontaneamente la terra» e, senza conoscere affatto «il bene comune [*commune bonum*], né consuetudini e leggi: ognuno viveva da sé e solo per sé». Gli uomini, allora, non temevano gli dei e neanche «ciò che sarebbe potuto accadere loro dopo la morte, ma temevano la morte a meno che dolori insopportabili non l'avessero resa desiderabile. E se anche mancavano dei vantaggi della vita in comune e delle arti non soffrivano per i mali causati da queste (Libro V, 925-1010)» (Strauss 1968b, 126; trad. it. 164). ²¹

Dopo aver preso in esame il Libro IV in cui

²¹ In Strauss (1968b, 84-85; trad. it. 111) si osserva che per rispondere alla domanda «come possa la

Lucrezio tratta del «problema di come vari sensi percepiscono le sensazioni» (Strauss 1968b, 115; trad. it. 150), Strauss passa a esaminare il Libro V, in cui è contenuta la parte 'sociale', elencando ed esponendo le «cinque cose che fecero sì che la razza umana cominciasse subito ad ammorbidirsi: le capanne, le pelli, il fuoco, il vivere insieme di uomini e donne, e (conseguenza di quel vivere insieme) il fatto che entrambi i genitori conoscessero la loro prole e si curassero di essa». Di qui l'amicizia, le alleanze e il sorgere del sentimento della pietà che dettero vita a «piccole società» in cui gli uomini vivevano in pace anche perché comunicavano tramite il *linguaggio* (che «non fu un'invenzione di qualche individuo [...] ma una cosa naturale per l'uomo come per le bestie») e si poterono giovare della «scoperta del fuoco». Strauss, ritiene quindi che per Lucrezio il «passaggio dalla società prepolitica alla società politica fu effettuato da uomini di mente superiore» da dei re che fondarono le città e «assegnarono la proprietà a ciascuno; non diedero a tutti parti uguali, ma nella loro distribuzione tennero conto soprattutto della bellezza e della forza ed in minor grado dell'intelligenza». Con l'«invenzione della proprietà ereditaria e dell'uso dell'oro» si determinò però un cambiamento che non soltanto portò alla sostituzione delle «qualità naturali [con quelle] convenzionali», ma che condusse anche alla «distruzione del regno e a una condizione in cui ciascuno voleva per sé il potere di governare». Si originarono così violenze e discordie che si conclusero soltanto quando «gli uomini diedero ascolto a chi insegnava loro come stabilire leggi e magistrature [anche se] questo non fu soltanto piacevole perché le leggi comportano punizioni per i loro trasgressori e da allora in poi il timore di punizioni rovinò le gioie della vita». Si tratta di un'affermazione, che Strauss definisce «apparentemente strana», ma che viene collegata «al ritiro dalla vita politica prescritto dagli epicurei i quali le leggi disapprovavano per principio». Comunque sia, chi infrange la legge viene punito dagli uomini o – «e questa credenza può talvolta agire da freno» – dagli dei; ciò che a sua volta genera la religione che Lucrezio intende come «completamente naturale» pur tacendo «del tutto sulla sua utilità, sebbene abbia attirato la nostra attenzione su di essa prima ancora di iniziare a parlare di religione; tace anche su una possibile componente convenzionale della religione» (Strauss 1968b, 126-28; trad. it. 164-66).

religione essere più attraente della filosofia se è solo terrificante» si deve prendere in esame ciò che Lucrezio dice all'inizio e alla fine del poema «su come vivevano gli uomini prima del sorgere della filosofia; bisogna capire la funzione della religione. In origine gli uomini vivevano come bestie, e dipendevano in tutto dai doni spontanei della terra, incapaci di pensare al bene comune non avevano fuoco ed arti, leggi e linguaggio».

Riguardo alla «causa» della conoscenza umana degli dei e del culto verso di loro» Lucrezio adduce così «due ragioni sulla fede universale negli dei» e (poggiando sul parere di Cyril Bailey) Strauss ritiene che affermi così, «senza ambiguità», che allora «le stirpi mortali percepirono da veglie ed ancor più nel sonno i volti degli dei e le forme meravigliose dei loro corpi», ma che avendo «visto soltanto questo degli dei [, ...] le forme meravigliose e la corporeità non provano di per sé che i loro proprietari siano esseri viventi; gli dei devono poter avere sensazioni e percezioni». Dunque, poiché gli uomini attribuirono i sensi agli dei in maniera «discutibile» perché «vedono gli dei prevalentemente nel sonno [e] nel sonno “vedono” anche i morti che si muovono», per Lucrezio la circostanza che «gli dei sentano o vivano non è un fatto sperimentato, ma è una “aggiunta” umana all'esperienza (cfr. V 1195, e IV 462-468); l'esperienza in sé non è, in realtà, più che un sembrare». Per questo «ciò che è vero per i sensi degli dei è anche vero per la loro vita eterna», e gli uomini dando loro vita eterna «crederanno» che [...] fossero anche eccezionalmente fortunati perché nessun dio si preoccupò mai del timore della morte». Ma se per Lucrezio l'«unica causa della religione [...] non ha nulla a che vedere con i sogni degli uomini» poiché la religione fu «causata» dal

fatto che «gli uomini furono indotti dalla vista dei fenomeni celesti, di cui non conoscevano le cause, ad attribuire quei fenomeni agli dei [...] in particolare i misteriosi fenomeni notturni furono ritenuti minacce divine e prove della collera divina», per Strauss

il teologumeno fondamentale vuole spiegare nel modo più adeguato la nostra nozione degli dei come *entia perfectissima*. Le cose più perfette non hanno la possibilità di agire sul mondo o nel mondo; il teologumeno fondamentale, in contrapposizione alla prova ontologica, non intende provare l'esistenza degli dei, che è ignota (Strauss 1968b, 129-30; trad. it. 167-68).

Fatta una breve digressione su Epicuro, le *Opinioni Principali* e le *Lettere* a Erodoto, Pitocle e a Menaceo al fine di mostrare come non ne contraddica gli scritti, Strauss ritorna su Lucrezio per notare come per la sua dottrina

la verità è triste perché il mondo non è divino, né ha origine divina, ma la verità attrae e conforta perché le cose belle sono eterne grazie agli dei, esseri beati ed immortali più affini all'uomo che ad ogni altro essere. Ma se gli dei non esistono, il saggio è allora, pur nella sua fragilità, l'essere più divino, più splendido, più benefico, con maggiore dignità e saggezza. La fragilità della felicità umana non può essere eliminata da alcuna conquista della natura, dalla sottomissione dell'universo all'uomo, poiché ciò richiederebbe anche la liberazione dai desideri per le cose non necessarie e perciò la miseria umana ed un destino da Sisifo [...] Del pari la "filosofia politica" di Lucrezio è solo una versione della nascita della società politica; non tratta il problema del miglior regime: nessun regime merita di essere chiamato buono; la filosofia non può trasformare, o contribuire a trasformare, la società politica (Strauss 1968b, 130-31; trad. it. 169-70).

Di conseguenza, «Lucrezio presenta la religione dipendente dalla società politica (V 1161-1162, 1222; cfr. 1174 e 1111), il che non significa che essa non abbia componenti anteriori alla società politica. Essa dipende dalla società politica perché leggi, punizioni e timore delle punizioni appartengono alla società politica» sono in «stretto rapporto». Per di più, «il timore degli dei induce gli uomini a disprezzarsi reciprocamente», mentre «l'ignoranza delle cause dei moti dei corpi celesti non è l'unica causa della fede degli uomini negli dei (quindi l'astronomia non basta a liberare gli uomini dal timore degli dei)» che ha relazione anche con la loro cattiva coscienza. Di conseguenza, nell'interpretazione straussiana di Lucrezio, per quanto «la religione possa esercitare un freno salutare [...] è preferibile che il freno sia esercitato dalla filosofia, che tiene a bada i desideri pur tenendo lontano il timore degli dei» anche se ciò implica che «la filosofia appartiene alla società politica non meno che la religione, o che la filosofia è impossibile nella società prepolitica» in quanto «presuppone un alto sviluppo delle arti», e quindi che «la società prepolitica è in certo senso più naturale della società politica, ma non può essere lo "stato di natura", dato che l'uomo vive secondo natura solo grazie alla filosofia» e che soltanto «nella società politica può condurre la vita strettamente privata del filosofo» (Strauss 1968b, 131; trad. it. 170-71).

Quest'idea che nessun regime meriti di essere chiamato 'buono' rappresenta la maggiore rottura con la tradizione platonico-aristotelica la quale, al di là delle differenze comunque non secondarie, riteneva che oltre a essere naturale la *polis* potesse essere anche migliorata ed è forse da mettere in relazione col fatto che la filosofia non può in alcun modo giustificare quella coercizione che è inseparabile dalla politica. Lucrezio sarebbe allora, da questo punto di vista, il primo 'anarchico libertario' se con 'anarco-libertarismo' si intende l'indagine sulla possibilità di fare a meno non soltanto dello Stato ma della politica intesa non soltanto come 'male necessario' ma come male *tout court*. Il "giardino" è allora l'antagonista della *polis* ma è riservato

ai filosofi e per di più a quelli epicurei i quali non hanno paura della religione perché hanno appreso a convivere con l'incertezza derivante dal *clinamen*.

III. Considerazioni

In sintesi, Strauss nota la varia presenza di temi epicurei e lucreziani in buona parte degli esponenti della modernità di cui si occupa (prevalentemente pensatori che hanno introdotto delle 'novità' nella filosofia politica e non sistematizzatori di idee e di dottrine precedenti) e li pone alle origini dell'ateismo politico moderno' fondandolo su una "critica della religione" piuttosto che sulla "*incroyance*" o sullo scetticismo. Tutto ciò induce a pensare che nella sua interpretazione una parte consistente e forse anche la più innovativa della filosofia politica moderna sia sin dal suo sorgere consapevole, anche se prudentemente, contrapposta alla Rivelazione. Ma anche, e soprattutto, a ritenere che una parte consistente della filosofia politica moderna – e tuttavia non Machiavelli che pure ne è indicato come l'iniziatore –, alla ricerca di una fondazione del miglior regime politico indipendentemente dalla religione, abbia ripreso non tanto il progetto della tradizione della filosofia politica classica che da Socrate porta agli Stoici, quanto quello epicureo.

Ma dopo averlo sottoposto, con Hobbes, a una *modifica radicale*.

In pratica, una trasformazione che – per quanto sia banale ricordare che l'Epicureismo di Epicuro non è l'Utilitarismo di Jeremy Bentham il quale assegna un ruolo propositivo alla politica – porta a sostituire l'epicurea ricerca individual-filosofica dell'*atarassia* nel "giardino" con un "eudemonismo di massa" posto a fondamento della società politica e dello Stato. Uno Stato che, tra l'altro, nel tempo si sarebbe caratterizzato per un numero crescente di "scelte politiche" incompatibili con lo spirito dell'Epicureismo 'classico' e non a caso avversate da quei pochi 'liberali utilitaristi', ²² come Ludwig von Mises, i quali, ma *accentuandone* la dimensione dello scambio (assente nell'Epicureismo antico) e quindi del contratto, esplicitamente si richiamano a Epicuro (non a Lucrezio) e considerano la religione come uno dei tanti fenomeni sociali; ma senza pensare di combatterla o di estirparla.

²² Da distinguere, e rinvio a Cubeddu (2016b), dai 'liberisti utilitaristi' italiani i quali, invece, si servono dello Stato al fine di raggiungere i cosiddetti "massimi edonistici".

Ovviamente si potrebbe osservare che quella dell'ateismo è una categoria trasversale che in politica non assume una caratteristica peculiare e quindi che potrebbe essere vano, se non addirittura fuorviante, cercare di coglierne l'affinità con una delle tradizioni della filosofia politica moderna e contemporanea. Ma questo non giustifica la disattenzione circa il ruolo svolto dalla ripresa della lucreziana critica della religione e dalla trasformazione della "morigeratezza epicurea" in "edonismo politico" nella nascita e nello sviluppo della modernità. Sarebbe come sostenere che le credenze individuali *non* abbiano conseguenze (anche se inintenzionali) sull'agire sociale, economico, politico, etc. e quindi, più in generale, sull'insieme delle vicende umane.

Tutto ciò, per quanto ragionevole, non è però di grande aiuto per chi si chiede come mai, in pensatori che risentono dell'influenza epicureo-lucreziana, si inizi ad affermare una concezione della funzione della politica e delle istituzioni politiche (quello che comunemente si chiama 'Stato') così diversa tanto da quella classica, quanto da quella cristiana. In pratica, ricostruire la trattazione straussiana dell'Epicureismo può aiutare a capire come mai, in alcuni dei teorici dello Stato moderno, l'"associazione politica" si trasformi dalla *politeia* (in cui un numero limitato di uomini cercava, talora con "procedure democratiche", di acquisire quella conoscenza che, trasformatasi in saggezze e virtù, avrebbe, in fauste circostanze, avvicinato, o reso possibile, l'"evento

miracoloso”: la realizzazione del “miglior regime politico”) e dalla *res publica christiana* (che ha il fine di evitare che il *seculum* distolga le menti e i corpi dalla loro vera finalità, e in cui le istituzioni religiose, sociali e politiche sarebbero dovute essere tese all'unisono tanto al *bonum commune*, così come interpretato dalla Chiesa, quanto a minimizzare le possibilità degli uomini di dannare la propria anima) nello Stato. E come mai questo Stato inizi a essere inteso non soltanto come un garante della pace, ma anche, e forse soprattutto, come un contenitore di diritti, di aspettative (individuali e sociali) e di regole finalizzato ad assicurare ai propri cittadini la possibilità di un “confortevole benessere” tramite la riduzione e la rimozione degli ostacoli a quelli scambi che quel benessere possono assicurarli nella maniera più veloce e confacente ai desideri di ognuno.

Inoltre (e ritornando brevemente su due pensatori precedentemente incontrati), la straussiana citazione del saggio *La theorie du plaisir d'après Epicure*, di Victor Brochard (saggio in cui si mostra la differenza sostanziale tra la teoria del piacere epicurea e quella utilitaristica di Bentham, che era invece sottovalutata da un pensatore in quegli anni influente come Jean-Marie Guyau) induce anche a chiedersi con chi e quando sia iniziata, e poi avvenuta, quella trasformazione e come mai l'epicureo descritto da Brochard si sia trasformato nell'“individuo calcolante” di Bentham che persegue i propri fini all'ombra dell'indispensabile protezione dello Stato. In altre parole, come la “morigeratezza epicurea”, che anche Pierre Bayle riconosceva, abbia dato vita a quello che si potrebbe chiamare “edonismo politico di massa” nel quale, nella versione utilitaristica di Bentham e dei suoi seguaci liberali e socialisti, la più ampia realizzazione del ‘piacere’ per il maggior numero di individui è garantita dall'intervento di un saggio legislatore, ovvero dalla politica. Da quella politica che l'epicureo disdegna e della quale diffida. In maniera non molto diversa, per altro, da quanto avviene nell'Utilitarismo di Mises per il quale, richiamando David Hume e David Ricardo, è pur vero che l'individuo soddisfa i propri bisogni tramite la cooperazione sociale in un mercato concorrenziale fondato sulla divisione del lavoro, ma pur sempre all'interno di uno Stato che ha il compito di garantire quella possibilità di scambio.

A complicare ulteriormente il quadro bisogna tener presente che anche la diffidenza nei confronti della politica e la convinzione che “nessun regime politico possa essere definito buono” presentano dei tratti controversi. Già Alexandre Kojève, nella recensione a *On Tyranny*, aveva messo in evidenza gli aspetti problematici della vicinanza della concezione straussiana della filosofia e del suo ruolo pubblico a quella epicurea (Kojève 1954, 150-58). E a ciò si potrebbe aggiungere che non è il caso di dimenticare che per Strauss il fondatore della filosofia politica è Socrate e che costui (e quanti lo seguono) vive ed opera prevalentemente nella piazza del mercato cittadino frequentata ed animata da una varia umanità e non in un giardino frequentato da ‘amici filosofi’.

La questione potrebbe sembrare di secondaria importanza se non si tenesse conto del fatto che in essa si riflettono, in generale, sia la distanza tra l'Epicureismo antico e quello moderno, sia la contrapposizione tra la concezione aristotelica dell'origine della società e quella epicurea, ²³ sia, in particolare, il problema della scarsità del tempo di cui il filosofo dispone per sperare di realizzare la “vita filosofica”, sia, infine il pericolo che il “giardino” si trasformi, come scrive Kojève, in una sorta di «intellectual “cloister”». ²⁴ Come noto, alla tesi di Kojève di un filosofo che, mosso dal bruciante desiderio di poter porre le condizioni per poter finalmente condurre una “vita filosofica”, fornisce

²³ Su cui, anche in riferimento a Strauss, si veda Ranger (2009).

²⁴ È da notare che in (1948) Strauss aveva trattato nel capitolo V della differenza tra piacere e virtù e dell'“edonismo” di Simonide e di Gerone, e che, come notano anche i curatori dell'edizione (2000) nella

consigli a un “giovane ed energico tiranno” (non molto diverso da quello tratteggiato da Platone nelle *Leggi*), Strauss contrappone la prospettiva del filosofo che educa dei “gentiluomini” all’arte del governo. E tutto questo ha a che fare tanto con la questione della possibilità da parte del filosofo politico di contribuire, e in che modo?, alla realizzazione del ‘miglior regime politico’ e, nel suo ambito, del suo ruolo e della possibilità della “vita filosofica”, quanto con la possibilità che lo stile di vita del giardino epicureo possa essere estesa – anche in considerazione del fatto che l’“amicizia” che in esso si coltiva non soltanto non ha una ‘dimensione economica’, ma non sembra neanche l’ambiente ideale per ‘sviluppare’ conoscenza e, soprattutto, *nuova conoscenza* – a contesti sociali e politici più ampi.

Ammesso quindi, con Brochard, che “la doctrine d’Épicure est irréductible et unique” e, con Strauss, che non dia vita a una teoria del *miglior regime politico* giacché di esso l’Epicureismo antico non si occupa, resta quindi da chiedersi come, e sulla base di quali esigenze teoriche e pratiche, la dottrina di Epicuro si sia trasformata in una “rivoluzione che si è diffusa dappertutto e alle cui proporzioni nessun altro pensiero si è mai finora avvicinato”.

Oltre alla scontata constatazione che l’epicureo non crede a una soluzione politica del problema umano e che poco si occupa di *negotia*, una prima risposta potrebbe essere che tale trasformazione ha che fare con quella ‘dottrina del contratto’ con la quale, in un mondo in cui “l’individuo è [considerato] libero per natura da ogni legame sociale, perché il bene naturale si identifica con ciò che piace cioè fondamentalmente con ciò che piace fisicamente”, l’Epicureismo, ed in particolare quello lucreziano, si trasforma in una teoria della nascita, dello sviluppo e, soprattutto, della *funzione* delle istituzioni sociali. Certamente, e per quanto anche il suo stato di natura sia caratterizzato dalla *paura* (ma della “morte violenta”, non della religione) e il Leviathan non faccia affatto pensare a una origine spontaneo-evoluzionistica dell’ordine e delle istituzioni, la definizione hobbesiana del “valore” (e non è un caso che sembri così tanto ‘austriaca’) potrebbe sembrare un’indebita trasformazione della dottrina epicurea del ‘piacere’; ma è quel che è avvenuto.

Tant’è che tale trasformazione avviene non soltanto nell’ambito di una teoria alternativa a quella aristotelica dell’uomo come “animale politico”, ma anche nell’ambito di una filosofia sociale che interpreta le istituzioni come il ‘convenzionale’ e non ‘naturale’ *legal framework* dei tentativi umani di migliorare la propria condizione. Una teoria che tuttavia, a ben vedere, si fonda proprio sulla negazione della possibilità di una distinzione tra piaceri (e bisogni) naturali e piaceri superflui e sulla sua sostituzione con una teoria della sostenibilità nel tempo di un sistema individuale o sociale di appagamento dei bisogni. Quel che sarebbe il caso di indagare, quindi, *ma che comunque Strauss non fa*, è come mai dalla “morigeratezza e frugalità epicurea” di amici che, accontentandosi di vivere con poco, si radunano in un giardino per sottrarsi alle conseguenze inintenzionali del *clinamen* e della politica, si generi sia, con Hobbes, una *soluzione politica* dell’incertezza che caratterizza la condizione umana, sia, con Bernard de Mandeville, la sostituzione della ‘decisione politica’ (filosoficamente ingiustificabile se manca un concetto di ‘natura’ su cui fondare la distinzione; mancanza che delegittima anche la funzione della politica di *moderare*, se necessario tramite la coercizione, le aspettative individuali e sociali) con lo *scambio di diritti: soggettivi quanto i piaceri*.

Con altre parole – e ribadendo che quella epicurea non è una teoria del miglior regime politico ma una modalità di vita filosofica associativa fondata sull’amicizia che, se tollerata, vive all’ombra o ai margini della politica della politica ²⁵ della quale, pur diffidandone, non

loro *Introduction*, a p. xviii, a tali osservazioni di Kojève, Strauss (1954) non risponde direttamente richiamando l’Epicureismo.

²⁵ Cfr. Strauss (1968b, 107), e su cui si veda Menon (2015, 23-25).

si propone di elaborare un'alternativa, come pure che il regime di vita del 'giardino' è fondato sull'eliminazione del superfluo e non sul tentativo di raggiungere un "confortevole benessere" tramite scambi (*negotia*) – quel che è il caso di chiedersi è anzitutto cosa abbia indotto Hobbes a trasformare le dottrine epicuree della fisica (strettamente connesse a quelle di Democrito) e del piacere in una dottrina politica sul miglior regime. Una prima risposta potrebbe essere che *non* essendo lo stato di natura un mondo ordinato ma il riflesso di un uomo che né naturalmente, né spontaneamente, tende al bene, neanche per influenza della religione, da tale situazione di incertezza e di paura è necessario uscire e che è possibile farlo soltanto eliminando le relative cause

Si tratta così, in definitiva, di vedere se lo Stato si generi, in maniera più o meno "riflessa" ²⁶ da quelli 'scambi' e da quei 'contratti', o se è, come per Hobbes, 'inventato' per permetterli. Tutto indurrebbe a pensare – soprattutto se si pensa a Lucrezio – che quello che oggi si chiama Stato (ma che forse, con Michael Oakeshott sarebbe meglio denominare "associazione civile" o "politica") nasca (come *conseguenza inintenzionale*) dal desiderio di garantire quegli scambi e non per permetterli (ciò che farebbe invece pensare che senza di esso, come nello 'stato di natura hobbesiano', non sarebbero possibili scambi e contratti). Ma, e ribadito che la "morigeratezza epicurea" è anche il risultato di una teoria sul rapporto tra piaceri naturali e piaceri superflui, ²⁷ non sarebbe a questo punto fuori luogo chiedersi che senso abbia l'aver posto, da parte di John S. Mill, Epicuro a fondamento di una concezione dell'Utilitarismo profondamente politico-statalistica. Detto diversamente, se quel legame, o se si vuole quell'evoluzione, non sia in realtà fondamentale e se non abbia ragione chi fa derivare il nucleo teorico dell'Utilitarismo da tutt'altra fonte. ²⁸

Comunque sia, si delinea così quella «soluzione del problema politico tramite mezzi economici», ovvero quel «passaggio dall'economia della scarsità all'economia dell'abbondanza», che, comportando «l'emancipazione della tecnologia dal controllo morale e politico», avrebbe per Strauss «condotto a calamità e alla disumanizzazione dell'uomo» (Strauss 1959, 49 e 36-37; trad. it. 81 e 67). Detto diversamente, e più in generale, ma considerando anche che neanche Strauss elabora una teoria circa *la distinzione tra bisogni naturali e bisogni artificiali o superflui* e che non sembra riprendere quella abbozzata da Brochard nel saggio citato, quel passaggio, che può essere 'spontaneo' (come nel "liberalismo classico" o "austriaco" e nel *Libertarianism*) o diretto dalla politica (come nella tradizione *Liberal*), diventa uno strumento tramite il quale individui e gruppi sociali possono mutare e comunque tentare di migliorare la propria condizione. In sostanza, uno strumento mediante il quale il 'naturale' soddisfacimento dei bisogni individuali – necessario affinché una società perduri e prosperi – si

²⁶ E, se non fosse che la mancanza di riferimenti induce a escludere un'influenza di Lucrezio, si potrebbe anche fare un confronto tra la teoria della nascita e affermazione delle principali istituzioni sociali quale delineata da Menger (1883) e da Hayek (1973-79), quando, nel I volume, tratta dello stesso tema riprendendo, senza citarla (ma conoscendola perché ne parla in Hayek (1968, 31 - in Hayek 1992, 257) la distinzione tra *physis* e *nomos* sviluppata in Leoni (1949), e quanto scrive Lucrezio nel libro V del *De rerum natura*.

²⁷ Cfr. Brochard (1904, 209). Una distinzione che ha una lunga storia, che richiede un criterio di distinzione e che, a riprova del fatto che l'Epicureismo 'antico' sia comunque diverso da quello 'moderno', nell'"economia soggettivistica" dell'epicureo-utilitarista Mises, per esempio, si dissolve, mentre era ancora parzialmente presente in Menger (1923, 16-17; trad. it. 91-92): «la qualità di bene di una cosa dipende in molti casi dalla conoscenza e quindi errore e ignoranza possono influenzare il nostro rapporto con le cose [...] Quanto più progredisce il grado di civiltà di un popolo, quanto più si approfondisce la sua conoscenza della natura umana e dei suoi rapporti con il mondo esterno, tanto più aumenta il numero dei suoi beni reali e diminuisce, di conseguenza, quello dei beni immaginari».

²⁸ Si veda, per esempio, Cremaschi (2006, p. 195), considera l'Utilitarismo di Bentham originarsi dalla tradizione del cosiddetto "conseguenzialismo teologico" di Richard Cumberland, di Gottfried W. Leibniz, di Nicholas Malebranche e di William Paley, più che dalle enfatizzate fonti epicuree. E ciò lo configurerebbe come una sorta di secolarizzazione che trasforma un «Dio, agente con informazione illimitata, illimitate capacità di calcolo e piena benevolenza, [che] sceglieva fra tutti i sistemi di leggi morali possibili quello che avrebbe

trasforma in 'benessere comune', in "pubblici benefici" (il fatto che non tutti i tentativi riescano sta così a confermare che neanche la 'scienza economica' e il mercato, sono in grado di eliminare l'incertezza che caratterizza la condizione umana, ma soltanto di ridurla). In questo modo, nei "sistemi antisociali del diritto naturale", il 'fine naturale' dell'uomo – posto che la neanche la politica potrà mai annullare l'incertezza ma, e se va bene, soltanto ridurla – diventa la ricerca di un miglioramento della propria condizione tramite il soddisfacimento di quei bisogni che garantiscono la soddisfazione individuale e la durata della società nel tempo. Un tentativo che ha comunque delle conseguenze inintenzionali e indesiderate e che la modernità affronta sostanzialmente in due modi che talora possono fondersi: la politica o gli scambi.

La questione, pertanto, è quale sia la relazione tra la tradizione epicurea (rimodulata e anche fraintesa quanto si vuole) e l'affermazione dell'idea di Stato come la cornice istituzionale entra la quale gli individui, scambiando e cooperando *liberamente*, ²⁹ possono "migliorare la propria condizione" soddisfacendo bisogni e perseguendo valori e fini dei quali sarebbero pure "ottimi giudici". Si tratta dunque, a ben vedere, di una soluzione del problema dell'incertezza che pone lo 'scambio' al posto della 'decisione/scelta politica', che per questo si contrappone a quella classica e a quella cristiana, reclamando una capacità di soddisfare bisogni superiore a quella delle tradizioni politiche le quali ritengono che la politica, e non il mercato, abbia quel compito e che, illuminato dalla Religione, dall'Etica e dalla Storia, lo Stato sia lo strumento migliore per conseguirlo. Di fatto, se i fini sono individuali, ciò che si mette in discussione è la capacità della religione e della politica di risolvere il "problema umano" richiamando gli uomini a un "bene comune" (nozione che lo stesso Strauss ritiene «*controversial*» e "ambigua" (Strauss 1959, 16-17) che non consiste nella condivisione di regole, bensì nell'indicazione di 'fini': rivelati, naturali, razionali, storici.

In definitiva, ciò che è importante è l'emergere, con Hobbes (e non tanto con Machiavelli), di una novità che stravolge i paradigmi classico e cristiano e che, schiudendo nuove e inedite prospettive, potrebbe consentire di far nuova luce sull'affermazione e sulle dinamiche della modernità e sulla recente *débâcle* di una delle due tradizioni che Strauss aveva posto alle radici della vitalità della civiltà occidentale: la Religione. Sembrerebbe quasi che il "problema teologico-politico" si esaurisca per via del diverso peso che acquisiscono le finalità umane contingenti ma pur sempre naturali e per via dell'irrilevanza politica che la Religione finisce per avere in un mondo nel quale il soddisfacimento delle aspettative individuali diventa l'unico metro di misura: quella "caratteristica permanente della natura umana" che sarebbe dovuta servire da base per valutare fini, comportamenti e istituzioni.

La critica che si potrebbe allora rivolgere a Strauss – la cui vicinanza è comunque, e semmai, con l'Epicureismo di Epicuro e col suo implicito progetto di tener

prodotto il maggior saldo positivo di felicità per le sue creature» in un calcolo dei piaceri compiuto dall'uomo nella cornice di un progetto illuministico di riforma politica e sociale.

²⁹ Si tratta in sostanza di quella che in Leoni (1949, 63), viene definita, senza però mostrarla nel dettaglio, come una corrente di pensiero alternativa a quella aristotelica «nella quale lo sforzo di conciliare la classica antitesi si è atteggiato in modo diverso originando una dottrina che si dovrà rivelare d'importanza eccezionale per lo sviluppo della speculazione intorno al diritto ed allo Stato nell'età moderna: la dottrina del contratto come fondamento delle comunità politiche e della legislazione in generale». E che comunque era stata notata già da Marx, Engels (1845-46, 122), allorché si afferma che in Epicuro «si trova per la prima volta la concezione che lo Stato riposa su un patto reciproco degli uomini, su un *contrat social*». Giustamente, Pacchi (1978) il problema delle fonti epicuree di Hobbes e, a p. 55, osserva che «comunque venga inteso il rapporto tra contrattualismo epicureo e contrattualismo hobbesiano, quest'ultimo dà adito a un assolutismo statale che è quanto di più remoto dall'ideale epicureo di vita associata»; sulla concezione epicurea del diritto si veda anche alle pp. 68-69. A p. 55, Pacchi rammenta il volume straussiano su Hobbes richiamato anche a p. 67 – con Harrison (1933) e Guyau (1978) – a proposito della differenza «concezione statica e dinamica del piacere».

distinta la filosofia dalla politica e di evitare, con la “filosofia politica” intesa come ‘presentazione politica’ della filosofia nella *polis*, il rischio di farla vivere in un “intellectual cloister” – è quella di non essersi accorto che la ‘competizione’ sulla ‘produzione della certezza’ o, in altre parole, sulla possibilità di ridurre l’incertezza umana, si era trasformata, anche per l’influenza della trasformazione dell’Epicureismo lucreziano in ‘edonismo politico’, da una competizione a due: religione e politica in una competizione a quattro: religione, politica, mercato e scienza, e che, pur non proponendosi come tale, anche la filosofia avrebbe finito per risentire del cambiamento perché mercato e scienza cessavano di essere ‘arti’ e diventavano anche esse ‘produttrici di conoscenza’. Talora alternativa alla religione e alla politica.

Tutto questo, beninteso, non significa negare che lo sviluppo delle dottrine teologiche, filosofiche, politiche, giuridiche ed economiche del Cristianesimo, nelle versioni dei canonisti, dei domenicani (Tommaso) e dei francescani (Duns Scoto e William Ockham) e della loro fusione che si realizza nella Seconda Scolastica (Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, Luis de Molina, Roberto Bellarmino, etc.), abbia dato un contributo fondamentale e imprescindibile, diretto o indiretto, alla nascita della filosofia politica moderna e della sua idea di Stato. Significa soltanto che, dal modo in cui Strauss tratta di Epicuro e di Lucrezio è possibile trarre indicazioni sul modo in cui la nascita della modernità sia stata condizionata (se non ‘caratterizzata’) dall’improvviso, casuale e inaspettato ricomparire di un fenomeno come l’ateismo di derivazione epicureo-lucreziana che non è riconducibile, neanche come conseguenza inattesa e involontaria, alla tradizione cristiana nel suo complesso.

Non è quindi privo di significato che tale inusitata svolta sia avvenuta per la prima volta in un paese in cui il “*doux commerce*” aveva iniziato a mostrare i suoi controversi frutti, che chi la compie – Mandeville ³⁰ – abbia posto in discussione tanto la virtù quanto i miracoli e che tale possibilità inizi a essere vista insieme a quella di poter fare ridurre la coercizione incrementando la libertà di scambio. Certamente Epicuro e Lucrezio non pensavano di sostituire la religione, la coercizione, le leggi e la politica con gli scambi, bensì con i ‘piaceri’ (riservati a pochi) della morigeratezza epicurea, ma li si potrebbe anche intendere come dei pre-anarchici individualisti proprio in quanto ritenevano che nessun regime politico potesse essere ritenuto ‘buono’.

A questo punto, e conclusivamente, ci si potrebbe anche chiedere quale sia il reale rapporto tra Strauss e l’Epicureismo e, scontata la sua avversità a quello moderno, se lo Strauss filosofo sia tanto lontano dal filosofo epicureo che si occupa di politica standosene però in disparte perché convinto che “nessun regime meriti di essere chiamato buono [e che] la filosofia non può trasformare, o contribuire a trasformare, la società politica”. Come Lucrezio, pertanto, neanche Strauss, se si escludono la definizione contenuta in *Persecution and the Art of Writing*: «un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza» (Strauss 1952, 37; trad. it. 34) e l’affermazione, contenuta in *The City and Man*: «solo noi che viviamo nel presente possiamo trovare una soluzione ai problemi del presente» (Strauss 1964, 11; trad. it. 50), descrive o indica quali siano le caratteristiche del “miglior regime politico”. Sicuramente non lo identifica con la “società dell’abbondanza”, dubita che la fioritura della filosofia debba necessariamente essere messa in relazione con una società in cui la “persecuzione” non sia più praticata e, senza farsi illusioni, non ignora che essa abbia bisogno della ‘città’

³⁰ Nel cui “alveare”, se non fosse per la questione della “morigeratezza epicurea” e della relativa “dottrina del piacere”, sembra realizzarsi non tanto la ‘società atea’ di Bayle, quanto la situazione epicurea di una divinità che si estranea dal mondo e sulle cui vicende non ha influenza. Tant’è che, e la cosa è di decisiva importanza, le ‘buone intenzioni’, quale che ne sia l’ispirazione, non sempre producono ‘buoni risultati’. Sulla questione, anche in riferimento a Strauss, si rinvia a Cubeddu (2016a, 173ss; 2019, 82-83, n.95).

e di quegli scambi intellettuali che caratterizzano la ricerca. Pensa, in sostanza, che la libertà politica ed economica non siano condizioni indispensabili per la libertà di ricerca e, convinto che tutta la filosofia politica moderna e il suo “individuo” siano destinati al disastro ³¹ e che il “confortevole benessere” (la lockeana «ricerca senza gioia della gioia» (Strauss 1953, 251; trad. it. 245) sia da disprezzare, sbaglia a non prestare attenzione alle condizioni istituzionali che nella ‘modernità occidentale’ hanno reso possibile la ricerca della conoscenza e la “vita filosofica”.

³¹ Cfr. Strauss (1963, 261-62; trad. it. 324-25), là dove parla dell'individuo contemporaneo che si ritiene «sovrano e che non deve obbedienza a qualcosa di più alto di sé; anche se non si rallegra più del suo senso di sovranità, ma è piuttosto oppresso da esso, in uno stato di quasi disperazione. Si potrebbe dire che l'individuo che ripone fiducia in se stesso e perciò nell'uomo è maledetto (Ger. 17 5-8)» e che, illudendosi di sostituire la guida della fede biblica con la «sincerità», finisce in uno stato di ossessione e di perenne accusa nei confronti della società che si esprime in grida che «ricordano quelli dei dannati dell'inferno».

Bibliografia

- Bayle, P. (1682). *Pensées diverses sur la Comète*, publiée par Prat, A., 2 voll., Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition 1911.
- Belardinelli, S. (2019). *La Chiesa cattolica e l'Europa*, in Panebianco, A., Belardinelli, S. (2019). *All'alba di un nuovo mondo*, Bologna. Il Mulino.
- Bertelli, S. (1964). Noterelle machiavelliane. Ancora su Lucrezio e Machiavelli, *Rivista storica italiana*, LXXVI.
- Bertelli, S. & Gaeta, F. (1961). Noterelle machiavelliane: un codice di Lucrezio e di Terenzio, *Rivista storica italiana*, LXXIII.
- Bloom, A. (1987). *The Closing of the American Mind*. New York: Simons & Schuster. Trad. it. *La chiusura delle mente americana*. Torino: Lindau 2009.
- Borghesi, M. (2019). *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*. Milano: Jaca Book.
- Brochard, V. (1904), *La theorie du plaisir d'apres Epicure*. Ora in Id. (1926), *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin. Trad. ingl. *The Theory of Pleasure According to Epicurus, Interpretation*, XXXVII, 2009, n. 1.
- Brown, A. (2010). *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge MA.: Harvard University Press. Trad. it. *Machiavelli e Lucrezio: fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*. Roma: Carocci 2013.
- Burns, T.W. (2014). *Leo Strauss on the Origins of Hobbes's Natural Science and its Relation to the Challenge of Divine Revelation*, in Yaffe, M.D., Ruderman, R.S. (eds.) (2014).
- Colman, J. (2012). *Lucretius as Theorist of Political Life*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cremaschi, S. (2006). *Utilitarismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. XII, Milano: Bompiani.
- Cubeddu, R. (2016a). *La natura della politica*. Siena: Cantagalli.
- Id. (2016b). I liberisti nella cultura politica italiana, *Philosophy Kitchen*, V, marzo.
- Id. (2019). *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca*, Pisa: Edizioni ETS.
- Finch, C.E. (1960). Machiavelli's Copy of Lucretius, *The Classical Journal*, LVI.
- Frankel, S. (2014). *Spinoza's Critique of Religion*, in Yaffe, M.D., Ruderman, R.S. (eds.) (2014).
- Guyau, J.-M. (1878). *La Morale d'Épicure et ses rapports avec le doctrines contemporaines*. Paris: Librairie Germer Baillière.
- Id. (1879). *La morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*. Paris: Librairie Germer Baillière.
- Harrison, C.T. (1933). Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists, *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, XV.
- Hayek, F.A. von (1968). Bruno Leoni the Scholar, in *Omaggio a Bruno Leoni*, a cura di Scaramozzino, P., *Quaderni della Rivista Il Politico*. Ora col titolo *Bruno Leoni (1913-1967)*, in Id., (1992), *The Fortunes of Liberalism*, ed. by Klein, P.G., in *The Collected Works of F. A. Hayek*, vol. IV, Chicago - London: University of Chicago Press - Routledge.
- Id. (1973-1979). *Law, Legislation and Liberty*, London - New York: Routledge.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. ed. Tuck, G., Cambridge: CUP 1991.
- Kojève, A. (1954). *Tyrannie et sagesse*. Citato dalla trad. ingl. *Tyranny and Wisdom*, in Strauss, L. – Kojève, A. (2000). *On Tyranny*.
- Lastra, A. (2000). *La naturaleza de la Filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*. Murcia: Diego Marin.
- Leoni, B. (1949). *Lezioni di Filosofia del Diritto. Il pensiero antico con Appendice sul pensiero cristiano*, Pavia-Milano: Editrice Viscontea.

- Marx, K. & Engels, F. (1845-46), *Die Deutsche Ideologie*. Trad. it. *L'ideologia tedesca*, Roma: Editori Riuniti, 1975.
- McIlwain, D. (2019). *Michael Oakeshott and Leo Strauss, The Politics of Renaissance and Enlightenment*. Cham: Palgrave Mcmillan.
- Menger, C. (1883). *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Id. (1923). *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Hrsg. von Menger, K., Wien: Hölder - Pichler - Tempsky. Trad. it. *Principi di economia politica*. Torino: UTET, 1976.
- Menon, M. (2015). An Unpolitical Philosophy? Some Remarks on Leo Strauss' "Notes on Lucretius", *Odradek*, I, n. 2.
- Mises, L. von (1922). *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena: Gustav Fischer.
- Id. (1949). *Human Action. A Treatise of Economics*. ed. Auburn, AL.: Ludwig von Mises Institute, 1998. Trad. it. *L'azione umana. Trattato di economia*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2016.
- Nichols, J.H. (1975). *Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius*, Ithaca-London: Cornell University Press.
- Id. (2015). *On Leo Strauss' "Notes on Lucretius"*, in Burns, T.W. (ed.) (2015). *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden-Boston: Brill.
- Oakeshott, M. (1937). *Dr. Leo Strauss on Hobbes*. Ora in Id. (2000). *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Pacchi, A. (1978). Hobbes e l'Epicureismo, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XXXIII, n.1.
- Pangle, T.L. (2014). *The Light Shed on the Crucial Development of Strauss's Thought by his Correspondence with Gerhard Krüger*, in Yaffe, M.D., Ruderman, R.S. (eds.) (2014).
- Rahe, P.A. (2008). *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*. Cambridge: CUP.
- Ranger, J.-P. (2009). La question de l'animal politique: une mise en dialogue entre Aristote et Épicure, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, XIII, n. 1.
- Ratzinger, J. / Benedetto XVI. (2019). *Liberare la libertà: Fede e politica nel Terzo Millennio*. Siena: Cantagalli.
- Roecklein, R.J. (2012). *Machiavelli and Epicureanism. An Investigation into the Origins of Early Modern Political Thoughts*. Lanham: Lexington Books.
- Salvioli, M. (2018). *La Chiesa generatrice di legami. Una risposta ecclesiologica ai limiti dell'individualismo liberale*, Milano: Vita e Pensiero.
- Sasso, G. (1979). *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*. Il Mulino: Bologna.
- Id. (1987). I detrattori di Roma. Ora in Id. (1987). *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. I, Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi.
- Schall, J.V. (2006). *Roman Catholic Political Philosophy*. Lanham: Lexington Books. Trad. it. *Filosofia politica della Chiesa cattolica*. Siena: Cantagalli 2011.
- Strauss, L. (1930). *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Berlin: Akademie-Verlag. Trad. it. *La critica della religione in Spinoza*. Roma-Bari: Laterza 2003.
- Id. (1932). Anmerkungen zu Carl Schmitt, "Der Begriff des Politischen". Ora in Id. (2001) *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Hrsg. von H. Meier, Stuttgart - Weimar: J.B. Metzler

- Id. (1933-34). *Die Religionskritik des Hobbes, Ein Beitrag zum Verständnis des Aufklärung*, Ora in Id., (2001). *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Hrsg. Meier, H., Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler 2001. Trad. it. in Id. (2017). *Scritti su filosofia e religione*, a cura di Cubeddu, R. e Menon, M. Pisa: Edizioni ETS.
- Id. (1935). *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Berlin: Schocken Verlag. Trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di Altini, C. Firenze: Giuntina, 2003.
- Id. (1936). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1952: Trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*. Urbino: Argalia, 1977.
- Id. (1948), *On Tyranny*. Ora in Strauss, L. – Kojève, A. (2000). *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. by V. Gourevitch, V., Roth, M.S., Chicago: The University of Chicago Press.
- Id. (1952). *Persecution and the Art of Writing*, ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1988. Trad. it. *Scrittura e persecuzione*. Marsilio: Venezia, 1990.
- Id. (1953). *Natural Right and History*. Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. *Diritto naturale e storia*. Venezia: Neri Pozza, 1957.
- Id. (1954a). The Mutual Influence of Theology and Philosophy, *The Independent Journal of Philosophy*, III, 1979. Trad. it. *L'influenza reciproca di teologia e filosofia*, in Id. (2017). *Scritti su filosofia e religione*.
- Id. (1954b), *Mise au point*. Trad. ingl.: *Restatement* in Strauss, L. – Kojève, A. (2000). *On Tyranny*.
- Id. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: Free Press. Trad. it. *Pensieri su Machiavelli*. Milano: Giuffrè, 1970.
- Id. (1959). *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago; The University of Chicago Press. Trad. it. in Id. (1959). *Che cos'è la filosofia politica?* Del saggio Id. (1954). *What is Political Philosophy?*, Judah L. Magnes Lectures, Hebrew University, Jerusalem, fino al 1959 esistevano soltanto un *Summary* in *Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly*, Jerusalem, VI, 1955, April, n. 2, e la trad. it. della prima parte, col titolo *Che cos'è la filosofia politica, Il Politico*, VII, 1956.
- Id. (1963). *Perspectives on the Good Society*. Ora in Id. (1968a). *Liberalism Ancient and Modern*.
- Id. (1964). *The City and the Man*. Chicago: Rand Mac Nally. Trad. it. *La città e l'uomo*, Milano-Genova: Marietti 1820, 2010.
- Id. (1965). *Preface a Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books; ora in Id. (1968a). *Liberalism Ancient and Modern*.
- Id. (1967). *A Note on Lucretius*. In *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Id. (1968a). *Liberalism Ancient and Modern*. ed. Ithaca-London: Cornell University Press 1989: Trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè 1973.
- Id. (1968b). *Notes on Lucretius*, ora in Id. (1968a). *Liberalism Ancient and Modern*.
- Id. (1970). Machiavelli and Classical Literature, *Review of National Literatures*, I, 1970, n. 1.
- Id. (1972). Leo Strauss on Machiavelli's *The Prince* and the *Discourses*: A Recently Discovered Lecture, ed. by Namazi, R., *Interpretation*, XIII, 2017, n. 3.
- Id., (1981). Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization, ora in Id. (1989). *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Selected and Introduced by Pangle, T.L.,

- Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino: Einaudi, 1998.
- Id. (2002). *The early writings (1924-1932)*. Ed. by Zank, M., New York: SUNY 2002;
- Strauss, L. & Voegelin, E. (1993), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, translated and edited by Emberly, P. and Cooper, B., University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press.
- Strauss, L. & Krüger, G. (2018), *The Strauss-Krüger Correspondence. Returning to Plato through Kant*, ed. by Meld Shell, S. Cham: Palgrave Mcmillan.
- Strauss, L. & Cropsey, J. (eds.) (1963). *History of Political Philosophy*. Chicago: Rand McNally.
- Usener, H. (ed.) (1887). *Epicurea*, Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Vaughan, F. (1982). *The Tradition of Political Hedonism. From Hobbes to J.S. Mill*. New York: Fordham University Press.
- Wurgaft, B.A. (2012). *From Heresy to Nature: Leo Strauss's History of Modern Epicureanism*, in Holmes, B., Shearin, W.H. (eds.) (2012). *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism*. Oxford: OUP.
- Yaffe, M.D. & Ruderman, R.S. (eds.) (2014). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. New York: Palgrave Macmillan.